YBX

Schelling

Anthologie aus Schelling's Werken.

Anthologie

aus

Schelling's

Werken.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hermes.

1844.

Vorwort.

Diese Anthologie hat nicht den Zweck eine allgemeine Uebersicht von Schelling's Philosophie zu geben, dergleichen überall nicht möglich ist, wo es sich vielmehr um Einsicht handelt; sondern sie hebt nur einige Punkte hervor aus dem Wege, den dieser Philosoph in seiner Entwicklung gegangen ist, und bietet einige Bilder dar aus der Weltanschauung, die er in seinen Werken eröffnet hat. Die einzelnen Abschnitte, welche aus denselben entlehnt wurden, sind daher abgeschlossene Stücke, die, wenn sie mit offenem Sinn aufgenommen werden, für sich selbst verständlich sind; nur das über die Geschichte und die Kunst Mitgetheilte muß man durchaus zusammenfassen, um es ganz begreifen und empfinden zu können. In der Zusammenstellung des Einzelnen wurde überall die Zeitfolge der Originalwerke beobachtet, und man wird gut thun diese Ordnung im Lesen einzuhalten.

Es kann nicht fehlen, daß dem Leser dabei die Ahnung eines höhern Zusammenhanges aufgeht. Denn wenn die Philosophie es mit der Kunst gemein hat, daß sie in ihren Werken das Ewige darstellt, dessen Vollendung in sich sie daher auch im Besondern ausdrückt, so ist es ihr doch allein eigen, das Band, welches das Besondre verknüpft, und den einheitlichen Quell, aus welchem alles entspringt, und der im Gemüthe des Künstlers verborgen bleibt, selbst aufzuschließen, so daß danach auch das Einzelne auf das Ganze deutet. Und so mögen denn diese Vorbemerkungen mit den Worten Schelling's schließen, die er in einer seiner frühsten Schriften aussprach: daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd sein möge, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens, — das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter als je fordern wird, — bei jedem, der es werth ist die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervor bringen muß.

Inhalt.

I.

Wie die Geschichte der Philosophie zu behandlen sei.

(Aus Fichte's und Niethammers philosophischem Journal 1798.)

Bekanntlich hat die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1795 die Preisfrage aufgestellt: **Welche Fortschritte hat die Methaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Teutschland gemacht?** Das Interesse der Frage ist so einleuchtend, als die Schwierigkeiten der Beantwortung. Man konnte gar leicht zum Voraus erwarten, daß ein **Leibnitzianer**, am Ende seiner Untersuchungen, zu seinem Wolfischen **Katechismus** zurückkehren, ein **Kantianer** aber seine eignen Arbeiten, als die Krone der bisherigen Philosophie darstellen werde. Kaum war es möglich, bei dem damals so wie jetzt noch unentschiednen Streit der verschiednen Systeme eine parteilose Antwort zu hoffen.

Man kann in Beantwortung einer solchen Frage auf doppelte Weise unparteiisch sein. **Entweder** man ist ein

Vorwort.

Diese Anthologie hat nicht den Zweck eine allgemeine Uebersicht von Schelling's Philosophie zu geben, dergleichen überall nicht möglich ist, wo es sich vielmehr um Einsicht handelt; sondern sie hebt nur einige Punkte hervor aus dem Wege, den dieser Philosoph in seiner Entwicklung gegangen ist, und bietet einige Bilder dar aus der Weltanschauung, die er in seinen Werken eröffnet hat. Die einzelnen Abschnitte, welche aus denselben entlehnt wurden, sind daher abgeschlossene Stücke, die, wenn sie mit offenem Sinn aufgenommen werden, für sich selbst verständlich sind; nur das über die Geschichte und die Kunst Mitgetheilte muß man durchaus zusammenfassen, um es ganz begreifen und empfinden zu können. In der Zusammenstellung des Einzelnen wurde überall die Zeitfolge der Originalwerke beobachtet, und man wird gut thun diese Ordnung im Lesen einzuhalten.

Es kann nicht fehlen, daß dem Leser dabei die Ahnung eines höhern Zusammenhanges aufgeht. Denn wenn die Philosophie es mit der Kunst gemein hat, daß sie in ihren Werken das Ewige darstellt, dessen Vollendung in sich sie daher auch im Besondern ausdrückt, so ist es ihr doch allein eigen, das Band, welches das Besondre verknüpft, und den einheitlichen Quell, aus welchem alles entspringt, und der im Gemüthe des Künstlers verborgen bleibt, selbst aufzuschließen, so daß danach auch das Einzelne auf das Ganze deutet. Und so mögen denn diese Vorbemerkungen mit den Worten Schelling's schließen, die er in einer seiner frühsten Schriften aussprach: daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd sein möge, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens, — das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter als je fordern wird, — bei jedem, der es werth ist die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervor bringen muß.

Inhalt.

I.

Wie die Geschichte der Philosophie zu behandlen sei.

(Aus Fichte's und Niethammers philosophischem Journal 1797.)

Bekanntlich hat die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1795 die Preisfrage aufgestellt: **Welche Fortschritte hat die Methaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Teutschland gemacht?** Das Interesse der Frage ist so einleuchtend, als die Schwierigkeiten der Beantwortung. Man konnte gar leicht zum Voraus erwarten, daß ein **Leibnitzianer**, am Ende seiner Untersuchungen, zu seinem Wolfischen **Katechismus** zurückkehren, ein **Kantianer** aber seine eignen Arbeiten, als die Krone der bisherigen Philosophie darstellen werde. Kaum war es möglich, bei dem damals so wie jetzt noch unentschiednen Streit der verschiednen Systeme eine parteilose Antwort zu hoffen.

Man kann in Beantwortung einer solchen Frage auf doppelte Weise unparteiisch sein. **Entweder** man ist ein

demüthiger Philosoph, man begiebt sich zum Voraus, so viel möglich, aller hohen Ideale von Philosophie, ist gegen alle Versuche, eine bestimmte Philosophie weiter zu bringen, gleich tolerant und gleich intolerant, und erwartet von der Philosophie überhaupt so wenig, daß am Ende das Verdienst jedes einzelnen Systems gleich groß und gleich klein erscheint. Oder man ist unparteiisch gegen jedes phylosophische System, weil man sie alle zusammen als Annäherungen zu einem gemeinschaftlichen Ideal betrachtet, weil man in allen dieselbe Vernunft, dieselben Probleme, dieselben Keime eines künftigen Systems erblickt, das über alle Parteien und einzelne Systeme erhaben, einst vielleicht ihnen allen den überraschenden Beweis liefern wird, daß sie alle insgesammt gleich Recht und gleich Unrecht hatten, gleich wahr und gleich falsch waren.

So lange man beim Buchstaben und den Formeln der Systeme stehen bleibt, so sieht man in den Widersprüchen der verschiedenen Lehrgebäude in der That nichts, als eine Reihe unnützer und bemitleidenswerther Streitigkeiten über Worte und sinnlose Begriffe, und wird daher geneigt, gegen Philosophie überhaupt, als bloße Schulwissenschaft, vornehm zu thun, und so die verschiedensten und widersprechendsten Meinungen in ein vollkommnes Gleichgewicht des Verdienstes zu setzen. Geht man aber auf den Geist der verschiednen Systeme zurück, so sieht man bald, daß die ächten Philosophen im Grunde von jeher unter sich eben so einig, und doch dabei (jeder einzelne) so original waren, als es den Mathematikern nie möglich ist; daß von jeher nur

Buchstaben-Philosophen, oder Philosophen von Geist, und Philosophen ohne Geist mit einander uneins waren; daß, so schneidend und absprechend auch dieses Urtheil scheinen mag, im letztern Falle nie über einzelne Sätze, sondern darüber gestritten wurde, wem von beiden überhaupt Philosophie und philosophisches Talent zukomme; woraus denn auch klar wird, daß in beiden Fällen die Verschiedenheit der Meinungen nie aufhören kann, in jenem nicht, weil keiner von beiden Parteien sich selbst versteht, in diesem nicht, weil es dem Einen immer am Organ fehlt, wodurch ihm der Andere verständlich werden könnte. Nichts charakterisirt so sehr den genialischen Geist Leibnitzens, als wenn er sagt: „Ich habe über das Alte und Neue genug nachgedacht, und gefunden, daß fast alle angenommne Meinungen eines guten Sinns empfänglich sind u. s. w." Zu einem solchen Resultat aber gelangt man nicht durch chronologische Aufzählung verschiedener Meinungen. Man muß Leibnitzens **„perspectivischen Mittelpunct"** gefunden haben, von wo aus das Chaos verschiedner Meinungen, das von jedem andern Standpunkt aus ganz verworren erscheint, Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung zeigt. Um zu finden, was Leibnitz fand, daß was an den widersprechendsten Systemen nur wirklich **philosophisch** ist, auch **wahr** sei, muß man die Idee eines allgemeinen Systems vor Augen haben, das allen einzelnen Systemen, so entgegengesetzt sie auch sein mögen, im System des menschlichen Wissens selbst Zusammenhang und Nothwendigkeit giebt. Ein solches

umfassendes System erst kann die Verbindlichkeit erfüllen, das streitende Interesse aller übrigen zu vereinigen; zu beweisen, daß keines derselben, so sehr es auch dem gemeinen Verstande zu widerstreiten scheint, etwas wirklich sinnloses verlangt hat; daß also auf jede mögliche Frage in der Philosophie auch eine allgemeine Antwort möglich ist. Denn es zeigt sich, daß die Vernunft keine Frage aufwerfen kann, die nicht vorher schon in ihr selbst beantwortet wäre. — So wie aus einem Keime nichts sich entwickelt, was nicht vorher in ihm vereinigt war, so kann in der Philosophie nichts (durch Analysis) entstehen, was nicht vorher im menschlichen Geiste selbst, (der ursprünglichen Synthesis), vorhanden war. Darum durchdringt alle einzelne Systeme, die nur diesen Namen verdienen, ein **gemeinschaftlicher**, regierender **Geist**; jedes einzelne System ist nur durch Abweichung von dem allgemeinen Urbild möglich, dem sich alle insgesammt mehr oder weniger annähern. Dieses allgemeine System aber ist nicht eine abwärts laufende Kette, wo ins Unendliche fort Glied an Glied hängt, sondern eine **Organisation**, in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andre wechselseitig Grund und Folge, Mittel und Zweck ist. Also ist auch aller Fortschritt in der Philosophie nur ein Fortschritt durch **Entwickelung**; jedes einzelne System, das diesen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet werden, der langsam und allmählig zwar, aber unaufhaltsam und nach allen Richtungen hin in den mannichfaltigsten Entwickelungen sich fortbildet. Wer einmal für die Geschichte

der Philosophie einen solchen Mittelpunkt gefunden hat, ist allein fähig, sie wahr und der Würde des menschlichen Geistes gemäß, zu beschreiben.

In einer solchen Geschichte der Philosophie muß es dann freilich als Gesetz gelten, daß nur **Originalgeister** in ihr eine Stelle finden, diejenigen, die in der Philosophie von **Grund aus** gingen, keiner, der nur das Tagelöhnergeschäft übernahm, vorgefaßten Meinungen neue Beweise, alten Irrthümern durch philosophische Künsteleien neues Ansehen zu geben. Auch versteht es sich von selbst, daß von einer solchen Geschichte ausgeschlossen ist, jede sogenannte Philosophie, die durch regellose Anhäufung **von außen, theilweise** entstanden, nicht durch ein inneres Prinzip, von innen heraus **organisch** gebildet worden ist. Allerdings zwar muß es in der menschlichen Vernunft selbst einen Punkt geben, der alle Enden unsers Wissens vereinigt zusammenfaßt. Aber dieser Punkt wird nicht durch **willkürliche Coalitionen** gefunden, die ihren Ursprung nur der Ideen-Association, der Convenienz oder der Laune eines Lehrers verdanken, denn dadurch entstehen bloße Rhapsodieen, in welchen zwar die verschiedensten Lehrbegriffe älterer und neuerer Philosophen **ohne Streit, aber auch ohne Eintracht** — denn sie widerstreiten sich nur, in wiefern sie alle Ein gemeinschaftlicher Punkt vereinigt, und umgekehrt — neben einander gestellt werden.

II.

Ueber das Prinzip des Idealismus.

(Aus den Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797.)

Wer in Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichthums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich seie? Genug, sie ist für ihn da; er hat sie durch die That selbst wirklich gemacht, und die Frage, was möglich ist, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in seiner Hand zu halten glaubt. Ganze Zeitalter sind über Erforschung der Natur verflossen, und noch ist man ihrer nicht müde. Einzelne haben in dieser Beschäftigung ihr Leben hingebracht, und nicht aufgehört, auch die verschleierte Göttin anzubeten. Große Geister haben, unbekümmert um die Prinzipien ihrer Erfindungen, in ihrer eignen Welt gelebt, und was ist der ganze Ruhm des scharfsinnigsten Zweiflers gegen das Leben eines Mannes, der eine Welt in seinem Kopfe und die ganze Natur in seiner Einbildungskraft trug?

Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich seie? diese Frage verdanken wir der **Philosophie**, oder vielmehr **mit** dieser Frage entstand die Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt. In dunkeln Rückerinnerungen schwebt dieser Zustand auch dem verirrtesten Denker noch vor; Viele verließen ihn niemals, und wären glücklich in sich selbst, wenn sie nicht das leidige Beispiel verführte; denn freiwillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es giebt keine **geborene** Söhne der Freiheit. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element **Freiheit ist, sich selbst** frei zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden, und dem ungewissen Schicksal seiner eignen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eignes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er unwissend über sich selbst die Kindheit seiner Vernunft verlebte.

Sobald der Mensch sich selbst mit der äußern Welt in Widerspruch setzt (wie er das thut, davon späterhin), ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt Reflexion, von nun an trennt er, was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein eignes **Object** wird) sich selbst von sich selbst.

Aber diese Trennung ist nur **Mittel**, nicht **Zweck**. Denn das Wesen des Menschen ist Handeln. Je weniger er aber über sich selbst reflectirt, desto thätiger ist er. Seine edelste Thätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt. Sobald er sich selbst zum Object macht, handelt nicht mehr der **ganze** Mensch, er hat einen Theil seiner Thätigkeit aufgehoben, um über den andern reflectiren zu können. Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden; sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben: zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich sein, denn so nur wird der Mensch zum Menschen. Ursprünglich ist im Menschen ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtseins. Aber er kann dieses Gleichgewicht durch Freiheit aufheben, um es durch Freiheit wieder herzustellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte ist Gesundheit.

Die **bloße** Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Dasein im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tödtet. Sie ist ein Uebel, das den Menschen selbst in's Leben begleitet, und auch für die gemeinern Gegenstände der Betrachtung alle Anschauung in ihm zerstört. Ihr zertrennendes Geschäft erstreckt sich aber

nicht nur auf die erscheinende Welt: indem sie von dieser das geistige Prinzip trennt, erfüllt sie die intellektuelle Welt mit Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein **Ding an sich** betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungs-Kraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag.

Ihr entgegen steht die wahre Philosophie, die die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet.

Die Philosophie **muß** jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfniß zu philosophiren.

Darum eignet sie der Reflexion nur **negativen** Werth zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch **Freiheit** wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und **nothwendig** vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da sie, in wie weit sie selbst nur durch jene Trennung nothwendig gemacht — selbst nur ein nothwendiges Uebel — eine Disciplin der verirrten Vernunft war — so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eignen Vernichtung.

Der einfachste Ausdruck verwickelter Probleme ist immer der beste. Wer zuerst darauf achtete, daß er sich selbst von äußern Dingen, daß er somit seine Vorstellungen von den Gegenständen, und umgekehrt, diese von jenen unterscheiden konnte, war der erste Philosoph. Er unterbrach zuerst den

Mechanismus seines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtseins auf, in welchem Subject und Object innigst vereinigt sind.

Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung Eins und Dasselbe. Und nur in dieser Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Ueberzeugung von der Realität äußerer Dinge, die doch nur durch Vorstellungen ihm kund werden.

Diese Identität des Gegenstandes und der Vorstellung hebt nun der Philosoph auf, indem er fragt: Wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns? Durch diese Frage versetzen wir die Dinge **außer** uns, setzen sie voraus als unabhängig von unsern Vorstellungen. Gleichwohl soll zwischen ihnen und unsern Vorstellungen Zusammenhang sein. Nun kennen wir aber keinen **realen** Zusammenhang **verschiedner** Dinge, als den **von Ursache** und **Wirkung.** Also ist auch der erste Versuch der Philosophie der: Gegenstand und Vorstellung in's Verhältniß der Ursache und Wirkung zu setzen.

Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als **unabhängig von uns** gesetzt. **Uns** dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenständen. Denn unsere Vorstellung ist selbst nur **real**, insofern wir genöthigt sind, zwischen ihr und den Dingen Uebereinstimmung anzunehmen. Also können wir die Dinge nicht zu Wirkungen unserer Vorstellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig, als die Vorstellungen von

den Dingen abhängig zu machen, diese als Ursachen, jene als Wirkungen zu betrachten.

Nun kann man aber auf den ersten Blick einsehen, daß wir mit diesem Versuch eigentlich nicht erreichen, was wir wollten. Wir wollten erklären: wie es komme, daß in uns Gegenstand und Vorstellung unzertrennlich vereinigt sind. Denn nur in dieser **Vereinigung** liegt die Realität unsers Wissens von äußern Dingen. Und eben diese Realität soll der Philosoph darthun. Allein wenn die Dinge **Ursachen** der Vorstellungen sind, so gehen sie den Vorstellungen **voran**. Dadurch aber wird die Trennung zwischen beiden permanent. Wir aber wollten, nachdem wir Object und Vorstellung durch Freiheit getrennt hatten, beide wieder durch Freiheit vereinigen, wollten wissen, daß und warum zwischen beiden **ursprünglich keine Trennung** ist.

Ferner, wir kennen die Dinge nur durch und in unsern Vorstellungen. Was sie also sind, in wie fern sie unserer Vorstellung vorangehen, also nicht vorgestellt werden, davon haben wir gar keinen Begriff.

Ferner, indem ich frage: Wie kommt es, daß ich vorstelle? erhebe ich mich selbst **über** die Vorstellung, ich werde **durch** diese Frage selbst zu einem Wesen, das in Ansehung alles Vorstellens sich ursprünglich **frei** fühlt, das die Vorstellung selbst, und den ganzen Zusammenhang seiner Vorstellungen **unter** sich erblickt. Durch diese Frage selbst werde ich ein Wesen, das, unabhängig von äußern Dingen, ein **Sein in sich selbst** hat.

Also trete ich mit dieser Frage selbst aus der Reihe meiner Vorstellungen heraus, sage mich los vom Zusammenhang mit den Dingen; trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äußere Macht mehr erreicht, jetzt zuerst scheiden sich die zwei feindlichen Wesen **Geist** und **Materie**. Beide versetze ich in verschiedene Welten, zwischen welchen kein Zusammenhang mehr möglich ist. Indem ich aus der Reihe meiner Vorstellungen trete, sind selbst **Ursache** und **Wirkung** Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beide entstehen selbst nur in der nothwendigen Succession meiner Vorstellungen, von der ich mich losgesagt habe. Wie kann ich mich also diesen Begriffen selbst wieder unterwerfen, und Dinge außer mir auf mich einwirken lassen?

Oder laßt uns den umgekehrten Versuch machen, laßt äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir dessen ungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorstellungen in uns möglich sind?

Zwar ist es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf **mich** (ein freies Wesen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. Insofern ich aber frei bin, (und ich **bin** es, indem ich mich über den Zusammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieser Zusammenhang selbst möglich geworden?) — bin ich gar kein **Ding**, kein **Object**. **Ich** lebe in einer ganz eignen Welt, bin ein Wesen, das nicht für andere Wesen, sondern **für sich selbst** da ist. In mir kann nur That und Handlung sein, von mir können nur Wirkungen **ausgehen**, es kann kein **Leiden** in mir sein, denn

Leiden ist nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung ist, und diese ist nur im Zusammenhange der Dinge, über den ich mich selbst erhoben habe. Allein es sei so, ich seie ein **Ding**, das selbst in der Reihe der Ursachen und Wirkungen mitbegriffen ist, seie selbst zusammt dem ganzen System meiner Vorstellungen ein bloßes Resultat der mannichfaltigen Einwirkungen, die auf mich von außen geschehen, kurz, ich seie selbst ein bloßes Werk des Mechanismus. Aber was im Mechanismus begriffen ist, kann nicht aus demselben heraustreten und fragen: wie ist dieses Ganze möglich geworden? **Hier**, mitten in der Reihe der Erscheinungen hat ihm absolute Nothwendigkeit seine Stelle angewiesen; verläßt es diese Stelle, so ist es nicht mehr dieses Wesen, man begreift nicht, wie noch irgend eine äußere Ursache auf dieses selbstständige, in sich selbst ganze und vollendete Wesen einwirken kann?

Man muß also jener Aufgabe selbst, mit der alle Philosophie beginnt, fähig sein, um philosophiren zu können. Diese Frage ist nicht eine solche, die man, ohne eignes Zuthun, andern nachsprechen kann. Sie ist ein frei hervorgebrachtes, selbst aufgegebenes Problem. Daß ich diese Frage aufzuwerfen fähig bin, ist Beweis genug, daß ich als dieser von äußern Dingen unabhängig bin, denn wie hätt' ich sonst fragen können, wie diese Dinge selbst für mich, in meiner Vorstellung möglich sind? Man sollte also denken, daß, wer nur diese Frage aufwirft, eben damit darauf Verzicht thut, seine Vorstellungen durch Einwirkung

äußerer Dinge zu erklären. Allein diese Frage ist unter Leute gekommen, die sie sich selbst aufzugeben völlig unfähig waren. Indem sie in ihren Mund überging, nahm sie auch einen andern Sinn an, oder vielmehr sie verlor allen Sinn und Bedeutung. Sie sind Wesen, die sich gar nicht anders kennen, als in wiefern Gesetze von Ursache und Wirkung über sie schalten und walten. Ich, indem ich jene Frage aufwerfe, habe mich über diese Gesetze erhoben. Sie sind im Mechanismus ihres Denkens und Vorstellens begriffen; ich habe diesen Mechanismus durchbrochen, wie wollen sie mich verstehen?

Wer für sich selbst nichts ist, als das, was Dinge und Umstände aus ihm gemacht haben; wer, ohne Gewalt über seine eignen Vorstellungen, vom Strom der Ursachen und Wirkungen ergriffen, mit fortgerissen wird, wie will doch der wissen, woher er kommt, wohin er geht, und wie er das geworden ist, was er ist? Weiß es denn die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht zu sagen, er sei ein Resultat der Zusammenwirkung äußerer Dinge: denn um dies sagen zu können, muß er voraussetzen, daß er sich selbst kenne, daß er also auch etwas für sich selbst seie. Dies ist er aber nicht. Er ist nur für andere vernünftige Wesen — nicht für sich selbst da, ist ein bloßes Object in der Welt, und es ist nützlich für ihn und die Wissenschaft, daß er nie von etwas Anderm höre, noch etwas anders sich einbilde.

Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die größten

Philosophen widerlegt, mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, daß so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren, und daß so anerkannt kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, daß sie vielleicht all das auch gewußt haben, denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, daß selbst Leibnitz, wenn er von den Todten auferstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinoza's Grabhügel Triumphlieder angestimmt? —

Was war es doch fragt ihr, was alle diese Männer antrieb, die gemeinen Vorstellungsarten ihres Zeitalters zu verlassen, und Systeme zu erfinden, die Allem entgegen sind, was die große Menge von jeher geglaubt und sich eingebildet hat? Es war ein freier Schwung, der sie in ein Gebiet erhob, wo ihr auch ihre Aufgaben nicht mehr versteht, so wie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchst einfach und begreiflich scheint.

Es war ihnen unmöglich, Dinge zu verbinden und in Berührung zu bringen, die in Euch Natur und Mechanismus auf immer vereinigt hat. Sie waren gleich unfähig, die Welt außer ihnen, oder daß ein Geist in ihnen sei, abzuleugnen, und doch schien zwischen beiden kein Zusammenhang möglich. — Euch, wenn ihr ja jene Probleme

denkt, kommt es nur darauf an, die Welt in ein Spiel von Begriffen, oder den Geist in Euch in einen todten Spiegel der Dinge zu verwandeln.

Lange schon hatte sich der menschliche Geist (noch jugendlich kräftig, und von den Göttern her frisch) in Mythologien und Dichtungen über den Ursprung der Welt verloren, Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwischen Geist und Materie gegründet, ehe ein glücklicher Genius — der erste Philosoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgende Zeitalter die beiden Enden unsers Wissens auffaßten und festhielten. Die größten Denker des Alterthums wagten sich nicht über jenen Gegensatz hinaus. Plato noch stellt die Materie als ein Anderes Gott gegenüber. Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewußtsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modificationen desselben Prinzips ansah, war **Spinoza**. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der **Idee** des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte. **Leibnitz** kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wieder herstellen kann. Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat, und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen **Geist der Welt**,

der in den mannichfaltigsten Formen sich selbst offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet. Doppelt unerträglich ist es daher, daß man jetzt erst für seine Philosophie die rechten Worte gefunden haben will, und daß die Kantische Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt — ihn Dinge sagen läßt, von denen allen er gerade das Gegentheil gelehrt hat. Leibnitz konnte von nichts weiter entfernt sein, als von dem speculativen Hirngespinst einer Welt von **Dingen an sich**, die, von keinem Geiste erkannt und angeschaut, doch auf uns wirkt und alle Vorstellungen in uns hervorbringt. Der erste Gedanke, von dem er ausging, war: „daß die Vorstellung von äußern Dingen, in der Seele Kraft ihrer eignen Gesetze, **wie in einer besondern Welt** entstünden, als wenn nichts als Gott (das Unendliche) und die Seele (die Anschauung des Unendlichen) vorhanden wären.“ — Er behauptete in seinen letzten Schriften noch die absolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Ursache auf das Innere eines Geistes wirke; behauptete, daß sonach alle Veränderungen, aller Wechsel von Perceptionen und Vorstellungen in einem Geiste nur aus einem innern Prinzip hervorgehen könne. Als Leibnitz dies sagte, sprach er zu Philosophen: Heut zu Tage haben sich Leute zum Philosophiren gedrungen, die für alles andere, nur für Philosophie nicht, Sinn haben. Daher, wenn unter uns gesagt wird, daß keine Vorstellung in uns durch äußere Einwirkung entstehen könne, des Anstaunens kein Ende ist. Jetzt gilt es für Philosophie, zu glauben, daß die Monaden

Fenster haben, durch welche die Dinge hinein und heraus steigen.

— — —

Die Frage ist nicht, ob und wie ein Zusammenhang der Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, **außer uns**, sondern wie sie **für uns** wirklich geworden, wie jener Zusammenhang der Erscheinungen den Weg zu unserm Geiste gefunden, und wie sie in unserer Vorstellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genöthigt sind? Denn als unleugbare Thatsache wird vorausgesetzt, daß die Vorstellung einer Succession von Ursachen und Wirkungen außer uns, unserm Geiste so nothwendig ist, als ob sie zu seinem Sein und Wesen selbst gehörte. Diese Nothwendigkeit zu erklären, ist ein Hauptproblem aller Philosophie. Die Frage ist nicht, ob dieses Problem überhaupt existiren solle, sondern wie dasselbe, wenn es einmal existirt, gelöset werden müsse.

Vorerst, was heißt es: Wir müssen uns eine Succession der Erscheinungen denken, die schlechthin **nothwendig** ist? Offenbar so viel: diese Erscheinungen können nur in dieser **bestimmten** Succession auf einander folgen, und umgekehrt nur an diesen **bestimmten** Erscheinungen kann diese Succession fortlaufen.

Denn daß unsere Vorstellungen in dieser bestimmten

Ordnung auf einander folgen, daß z. B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt u. s. w., davon suchen wir den Grund nicht **in uns**, es kommt nicht **auf uns** an, wie wir die Vorstellungen auf einander folgen lassen, der Grund muß also in **den Dingen** liegen, und wir behaupten, diese bestimmte Aufeinanderfolge sei eine Aufeinanderfolge der **Dinge selbst**, nicht blos unserer Vorstellungen von ihnen, nur insofern die Erscheinungen **selbst** so und nicht anders auf einander folgen, seien **wir** genöthigt, sie in dieser Ordnung vorzustellen, nur weil und insofern diese Succession **objectiv**-nothwendig seie, seie sie auch **subjectiv**-nothwendig.

Daraus folgt nun ferner: diese bestimmte Succession kann nicht von diesen bestimmten Erscheinungen getrennt werden, die Succession muß also zugleich mit den Erscheinungen, und umgekehrt, die Erscheinungen müssen zugleich mit der Succession werden und entstehen; beide also, Succession und Erscheinung, sind in einem Wechsel-Verhältniß, beide sind in Bezug aufeinander wechselseitig nothwendig.

Man darf nur die gemeinsten Urtheile, welche wir über den Zusammenhang der Erscheinungen alle Augenblicke fällen, analysiren, um zu finden, daß in ihnen jene Voraussetzungen enthalten sind.

Wenn nun weder die Erscheinungen von ihrer Succession, noch umgekehrt, die Succession von ihren Erscheinungen getrennt werden kann, so sind nur folgende zwei Fälle möglich:

Entweder, Succession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt **außer** uns:

Oder, Succession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt **in uns**.

Nur in diesen beiden Fällen ist die Succession, die wir uns vorstellen, eine wirkliche Succession der Dinge, nicht blos eine ideale Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen.

Die erste Behauptung ist die des gemeinen Menschenverstandes, selbst von Philosophen Reid, Beatie u. A. Hume's Skepticismus förmlich entgegengesetzt. In diesem System folgen die Dinge an sich aufeinander, wir haben dabei nur das Zusehen; wie aber die Vorstellung davon in uns gekommen, ist eine Frage, die für dieses System viel zu hoch liegt. Nun wollen wir aber nicht wissen, wie die Succession außer uns möglich sei, sondern wie diese bestimmte Succession, da sie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch als solche, und insofern mit absoluter Nothwendigkeit von uns vorgestellt werde. Auf diese Frage nimmt nun jenes System gar keine Rücksicht.

Wie eine Succession (der Vorstellungen) **in mir** stattfinde, verstehe ich; eine Succession aber, die in den Dingen selbst, unabhängig von den endlichen Vorstellungen, erfolgt, ist mir ganz unverständlich. Denn setzen wir ein Wesen, das nicht endlich, demnach an die Succession der Vorstellungen gebunden wäre, sondern alles Gegenwärtige und Künftige in Einer Anschauung zusammenfaßte, so würde für ein solches Wesen in den Dingen außer ihm keine Succession sein: sie

ist also überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorstellung. Wenn aber die Succession auch unabhängig von allen Vorstellungen in den Dingen an sich gegründet wäre, so müßte es auch für ein solches Wesen, als wir angenommen haben, eine Succession geben, was sich widerspricht.

Deswegen haben bis jetzt alle Philosophen einmüthig behauptet, Succession seie Etwas, was unabhängig von den Vorstellungen eines endlichen Geistes, gar nicht könne gedacht werden. Nun haben wir aber festgesetzt, wenn die Vorstellung einer Succession nothwendig seie, so müsse sie zugleich mit den Dingen und umgekehrt entstehen; die Succession müsse ohne die Dinge so wenig, als die Dinge ohne die Succession möglich sein. Ist also Succession etwas, was nur in unsern Vorstellungen möglich ist, so hat man nur zwischen zwei Fällen die Wahl.

Entweder, man bleibt dabei, die Dinge existiren außer uns, unabhängig von unsern Vorstellungen. Man erklärt also eben dadurch die objective Nothwendigkeit, mit der wir uns eine bestimmte Succession der **Dinge** vorstellen, für bloße Täuschung, indem man leugnet, daß die Succession in den Dingen selbst stattfinde.

Oder, man entschließt sich zu der Behauptung, daß auch die Erscheinungen selbst zugleich mit der Succession nur in unsern Vorstellungen werden und entstehen, und daß nur insofern die Ordnung, in der sie auf einander folgen, eine wahrhaft objective Ordnung seie.

Die erste Behauptung nun führt offenbar auf das abenteuerlichste System, das je existirt hat, und das auch erst in unsern Zeiten von einigen Wenigen, ohne daß sie es selbst wußten, behauptet wurde. — Hier ist nun der Ort, den Grundsatz, daß Dinge, von außen auf uns einwirken, völlig zu vernichten. Denn man frage einmal, was denn die Dinge außer uns, unabhängig von diesen Vorstellungen, seien? Vorerst müssen wir sie von Allem entkleiden, was nur zu den Eigenthümlichkeiten unsers Vorstellungs-Vermögens gehört. Dahin gehört nicht nur Succession, sondern auch aller Begriff von Ursache und Wirkung, und, wenn man consequent sein will, auch alle Vorstellung von Raum und Ausdehnung, die beide ohne Zeit, aus der wir die Dinge an sich hinweggenommen haben, gar nicht vorstellbar sind. Nichtsdestoweniger müssen diese Dinge an sich, obgleich unserm Anschauungs-Vermögen gänzlich unzugänglich, doch — man weiß nicht wie und wo? — wahrscheinlich in den **Zwischenwelten** Epikur's — wirklich vorhanden sein, und diese Dinge müssen auf mich **wirken**, meine Vorstellungen veranlassen. Zwar hat man sich noch nie darauf eingelassen, welche Vorstellung man sich eigentlich von solchen Dingen mache. Daß man sagt: sie sind nicht vorstellbar, ist ein Ausweg, der bald abgeschnitten ist. Indem man davon redet, muß man eine Vorstellung davon haben, oder man redet, wie man nicht reden soll. Auch von **Nichts** hat man eine Vorstellung, man denkt es sich wenigstens als das absolut — Leere, als etwas rein — Formales, u. s. w.

Man könnte denken, die Vorstellung vom Dinge an sich wäre eine ähnliche Vorstellung. Allein die Vorstellung vom Nichts kann man sich doch noch durch das Schema des leeren Raums versinnlichen. Die Dinge an sich aber werden ausdrücklich aus Zeit und Raum hinweggenommen, denn diese gehören ja nur zur eigenthümlichen Vorstellungsart endlicher Wesen. Also bleibt nichts übrig, als eine Vorstellung, die zwischen Etwas und Nichts in der Mitte schwebt, d. h. die nicht einmal das Verdienst hat, absolut Nichts zu sein. Es ist in der That kaum glaublich, daß solch eine widersinnige Zusammensetzung von Dingen, die, aller sinnlichen Bestimmungen beraubt, dennoch als sinnliche Dinge wirken sollen, je in eines Menschen Kopf gekommen seie. — In der That, wenn man vorher alles aufgehoben hat, was zu den Vorstellungen einer objectiven Welt gehört, was bleibt mir noch übrig, das ich verstünde? Offenbar nur **ich selbst**. Also müßten **aus mir** selbst alle Vorstellungen einer äußern Welt sich entwickeln. Denn wenn Succession, Ursache, Wirkung u. s. w. erst in meiner Vorstellung zu den Dingen hinzukommen, so begreift man ebenso wenig, was jene Begriffe ohne die Dinge, als was die Dinge ohne jene Begriffe sein können. Daher die abenteuerliche Erklärung, die dieses System vom Ursprung der Vorstellung zu geben genöthigt ist. Den Dingen an sich stellt es gegenüber ein Gemüth, und dieses Gemüth enthält in sich gewisse Formen a priori, die vor den Dingen an sich nur den Vorzug haben, daß man sie wenigstens als etwas

absolut=Leeres vorstellen kann. In diese Formen werden die Dinge gefaßt, indem wir sie vorstellen. Dadurch erhalten die formlosen Gegenstände Gestalt, die leeren Formen Inhalt. Wie es zugehe, daß Dinge überhaupt vorgestellt werden, darüber ist tiefes Stillschweigen. Genug, wir stellen Dinge außer uns vor, tragen aber erst in der Vorstellung auf sie über Raum und Zeit, ferner die Begriffe von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung u. s. w. so entsteht Succession unserer Vorstellungen in uns, und zwar eine nothwendige Succession, und diese selbstgemachte, mit Bewußtsein erst hervorgebrachte Succession, heißt man den Naturlauf.

Dieses System bedarf keiner Widerlegung. Es darstellen, heißt es von Grund aus umstürzen. Wirklich darüber erhaben, mit ihm gar nicht vergleichbar ist der Humische Skepticismus. Hume läßt (seinen Prinzipien getreu) völlig unentschieden, ob unsern Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen, oder nicht. Auf jeden Fall aber muß er annehmen, daß die **Succession** der Erscheinungen nur in unsern Vorstellungen stattfinde; — daß wir aber gerade diese **bestimmte** Succession als **nothwendig** denken, erklärt er für bloße Täuschung. Allein, was man von Hume mit Recht fordern kann, ist, daß er wenigstens den Ursprung dieser **Täuschung** erkläre. Denn daß wir uns wirklich eine Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen als nothwendig denken — daß darauf alle unsere empirischen Wissenschaften, Naturlehre und Geschichte (in der er selbst ein so großer

Meister war), beruhen, kann er nicht ableugnen. Woher aber diese Täuschung selbst? — Hume antwortet: „aus Gewohnheit, **weil die Erscheinungen bisher in dieser Ordnung auf einander folgten**, hat sich die Einbildungskraft gewöhnt, dieselbe Ordnung auch aufs Künftige zu erwarten, und diese Erwartung ist uns endlich, wie jede lange Gewohnheit, zur **andern Natur** geworden.“ — Allein diese Erklärung geht im Cirkel. Denn eben das sollte ja erklärt werden, **warum die Dinge** (was Hume nicht leugnet) **bisher in dieser Ordnung auf einander gefolgt sind?** War diese Aufeinanderfolge etwa in den Dingen außer uns? Aber außer unsern Vorstellungen ist keine Succession. Oder war es bloße Succession unserer Vorstellungen, so muß sich auch ein Grund der Beständigkeit dieser Succession angeben lassen. Was unabhängig von mir da ist, vermag ich nicht zu erklären; was aber nur **in mir** vorgeht, davon muß sich auch der Grund in mir finden lassen.

Es bleibt demnach nichts mehr übrig, als der Versuch aus der **Natur** unsers, und insofern des endlichen Geistes überhaupt die Nothwendigkeit einer Succession seiner Vorstellungen abzuleiten, und damit diese Succession wahrhaft **objectiv** seie, die Dinge selbst zugleich mit dieser Aufeinanderfolge in ihm werden und entstehen zu lassen.

Von nun an ist aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das System unsrer Vorstellungen nicht in seinem **Sein**, sondern in seinem **Werden**. Die Philosophie wird **genetisch**, d. h. sie läßt die ganze nothwendige

Reihe unserer Vorstellungen vor unsern Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Speculation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unsers Geistes, und jetzt erst, nachdem die große Synthesis vollendet ist, kehrt unser Wissen zur Analysis (zum **Forschen** und **Versuchen**) zurück.

III.

Ueber einige Gegenstände der Meteorologie.

(Aus der Schrift von der Weltseele 1798.)

Der Anfang und Grund aller seichten meteorologischen Begriffe ist die fixe Idee **einer Auflösung des Wassers in der Luft**, wovon man doch bis jetzt noch keinen verständlichen Begriff zu geben im Stande war.

Durch welche Kraft löset die Luft das Wasser auf? und verhält sich das letztere so ganz passiv, als man sich vorstellt? Ich behaupte aber, daß keine Materie einer Auflösung in der andern fähig ist, ohne daß beide von einer gemeinschaftlichen Kraft durchdrungen werden.

Einige Naturforscher haben wohl eingesehen, daß der gemeine Begriff von Auflösung ganz und gar nichts bedeute, so lange man nicht eine **Ursache** des Processes angeben könne. Für diese Ursache nahmen sie den **Wärmestoff**, und machten dadurch die Sache schwankender noch und dreimal

ungewisser. — So erklärt z. B. **Saußüre**, er glaube nicht, daß die Luft das Wasser **unmittelbar** auflöse, vielmehr glaube er, daß das Wasser nur darum einer Auflösung in der Luft fähig sei, **weil es durch das Feuer in einen elastischen Dunst verwandelt werde.** Einen Schritt weiter ging **Pictet**: durch Versuche im luftleeren Raum hatte er sich überzeugt, daß die Wärme- oder **Feuer-Materie die einzige wirkende Kraft** sei, die die Phänomene der Ausdünstung hervorbringe, und daß die Luft dabei nur wenig oder gar nicht beschäftigt sei.

Wenn Saußüre erweisen könnte, daß Wärmematerie das Wasser chemisch auflösen, und in einen permanent-elastischen Dunst verwandeln könne, würden alle Einwendungen **de Luc's** gegen ihn ihre Kraft verlieren. Aber der Natur des Wassers nach ist es ganz und gar unmöglich, daß die Wärmematerie mit ihm ein chemisches Produkt bilde. Ich habe den Grund davon in der **dephlogistisirten** Beschaffenheit des Wassers gefunden. Nur wenn das Wasser phlogistisirt wird, geht es in eine Gasart über, die jetzt keine Eigenschaft mit dem Wasser oder Wasserdampf gemein hat, und **permanent-elastisch** ist.

Da die Wärmematerie dem Wasser nicht vermöge chemischer Verwandtschaft anhängt, so folgt, daß sie sich von ihm trennen muß, sobald nicht mehr Körper von geringerer Capacität sie gegen das Wasser treiben, oder zwingen dem Wasserdampf anzuhangen.

Kein chemischer Proceß geht vor, ohne daß **Qualitäten entstehen**, oder **vernichtet** werden. Materien, die sich

durchdringen sollen, müssen eine **gemeinschaftliche** Qualität erlangen, was nicht geschehen kann, ohne daß beide ihre **individuellen** Qualitäten verlieren. So sind mit jeder chemischen Auflösung fester Körper Entwickelungen von Gasarten verknüpft, bei jeder Gasentwicklung aber bleibt ein Residuum zurück; beim Uebergang des Wassers in Dampfgestalt findet sich nichts Aehnliches, und überhaupt ist kein chemischer Proceß eine bloße Veränderung des **Zustandes**.

Durch Wärmematerie also kann das Wasser nur in Dunst aufgelöst werden, und wenn man auch nur dieses von der Auflösung des Wassers im Großen begreiflich machen könnte! Welche Hitze ist nicht in der Aeolipila nöthig, um das Wasser in Dampfgestalt zu versetzen? Da zwischen Wärmematerie und Wasser gar kein chemischer Zusammenhang ist, so kann eine Verbindung zwischen beiden nur erzwungen sein. Das Wasser als Dampf befindet sich in einem gezwungenen Zustande, den es verläßt, sobald es in eine Region kömmt, wo die Wärmematerie nicht von allen Seiten zurückgestoßen, freier sich verbreiten kann. Selbst der tropfbar-flüssige Zustand des Wassers ist nur in einer bestimmten Temperatur und in einem System von Körpern von hinlänglicher Zurückstoßungskraft gegen die Wärme möglich. Nicht durch Wärme, sondern durch eigne expansive Kraft würde sich das Wasser zu Dunst ausbreiten, wenn der Druck der Atmosphäre aufgehoben würde. So lange dieser Druck fortdauert, ist die Dampfgestalt kein **natürlicher**, also kein **permanenter** Zustand des Wassers.

Die **freiwillige** Ausdünstung, welche zu jeder Zeit und in jeder Temperatur im Gange ist, muß durch eine ganz andre Ursache als die Wärme unterhalten werden. Denn auch das **Eis** dunstet aus in einer Temperatur **unter** dem **Gefrierpunkt**. Dieß muß **Saußüre** selbst einräumen. Es ist sehr natürlich, daß Wärme die Ausdünstung **befördert**, aber daß sie fähig sei, das Wasser in der Atmosphäre so aufzulösen, **daß es auf's Hygrometer zu wirken aufhört**, hat **Saußüre** mit nichts erwiesen.

Wenn das Wasser in der Atmosphäre nur als **Dunst** aufgelöst wird, muß es auch die unterscheidenden Eigenschaften des Dunstes behalten, d. h. es muß auf's Hygrometer wirken, und zwar im Verhältniß mit der größern oder geringern Quantität, in der es verdunstet ist. Wo nun Wasser in der Atmosphäre existirt ohne diese Eigenschaft, da kann es nicht als Dunst, sondern es muß in irgend einer andern Form (nach Herrn **de Luc** in **Luftform**) existiren.

Nun hört aber wirklich das von der Erde beständig aufsteigende Wasser in der Atmosphäre auf, das Hygrometer zu afficiren. Wenn es als Dampf aufgelöst würde, so müßte bei schönem Wetter, wenn von dem Ocean oder von der wassergetränkten Erde eine ungeheure Wassermenge aufsteigt, die Luft immer feuchter und feuchter werden bis zu einem Maximum von Feuchtigkeit, wie unter dem Recipienten der Luftpumpe. Statt dessen wird selbst in Luftschichten über der See sowohl, als dem festen Lande die Atmosphäre

bei schönem Wetter nicht feuchter, sondern trockner und immer trockner.

Auf dem Gipfel des Buet bemerkte de Luc zuerst einen Grad von Trockenheit in der Luft, der bei der nämlichen Temperatur im Thale unerhört ist. Es hatte einige Zeit vorher geregnet, das Thal und die benachbarten Berge waren von Wasser getränkt, dazu kam noch die Ausdünstung des Eises. Während de Luc auf dem Gletscher war, entstanden, der Trockenheit unerachtet, Wolken in der Luftschicht, in welcher er sich befand, sie rollten um den Berg herum, bald dehnten sie sich weiter aus gegen die Ebne hin, und wuchsen so schnell, daß de Luc es rathsam fand, herabzusteigen, während das Hygrometer immer auf Trockenheit zuging; bald darauf war der Gletscher mit Wolken bedeckt, noch ehe Herr de Luc seine Wohnung erreicht hatte, regnete es aus der nämlichen Luftgegend, die kaum vorher so trocken gewesen war, mit großer Heftigkeit die Nacht hindurch und einen Theil des folgenden Tags.

Diesen Erfahrungen hat man großentheils nichts als allgemeine und vage Begriffe von Auflösung entgegengesetzt. Nur Herr Pictet unternahm es, die Schlüsse des Herrn de Luc durch ein Experiment zu entkräften. Er bemerkte, daß, während aus einem mit Wasserdünsten angefüllten Ballon, da er aus einer Temperatur von $+ 4^{0}$ in die Temperatur des Gefrierpunkts gebracht wurde, Thautropfen an den innern Wänden des Ballons sich ansetzten, wider all sein Erwarten das Hygrometer sehr schnell der Trockenheit

zuging. „Hier hätten wir also, sagte er, dem Ansehn nach einen Fall, wo das Hygrometer **gegen den Trockenheitspunkt** desto mehr hinrückte, **je stärker der Wasserdunst, in dem es eingetaucht war, erkaltete.**"

Die Erklärung, welche dieser Experimentator von dem beobachteten Phänomen giebt, ist folgende: So lange der Ballon in gleicher Temperatur bleibt, befindet sich die Wärmematerie, welche die Wasserdünste aufgelöst hat, im Gleichgewicht, und der Dunst durchbringt das Haar hygrometrisch. In dem Augenblick aber, da man den Apparat in eine niedrigere Temperatur bringt, wird das Gleichgewicht gestört, das Feuer bestrebt sich es wiederherzustellen, und fließt augenblicklich aus dem Mittelpunkt des Ballons **nach außen** zu; es verläßt das Haar, führt einen Theil der elastischen wässerichten Dünste, (die es an der innern Oberfläche als Thautropfen niedersetzt) mit sich fort. **Das Hygrometer geht der Trockenheit zu, weil die Dünste, die es befeuchtet hatten, plötzlich ausströmen.**

Unsre experimentirenden Naturforscher vergessen sehr oft, daß ein Experiment in ihren umbratischen Gemächern unter ganz andern Umständen, als im weiten Raume des Himmels von der Natur selbst angestellt wird. Daß das Hygrometer auf Trockenheit zugehen muß, wenn die sich ausbreitende Wärmematerie die feuchten Dünste von ihm **hinwegführt,** begreift man sehr wohl. Aber es sollte erklärt werden, warum das Hygrometer nach Herrn de Luc's Beobachtung auf Trockenheit zugeht, wenn wirklich eine Präcipitation des

Wassers aus der Luft vorgeht. Diese aber hatte in dem erzählten Experiment nicht **wirklich**, sondern nur **scheinbar** statt. Denn, daß an der innern Oberfläche Thautropfen sich ansetzten, kam nur daher, weil die Wärme (das fortleitende Fluidum) die Dünste, welche es vom Hygrometer fortführte, nicht durch das Glas hindurch mit sich nehmen konnte.

Wenn etwa Herr **Pictet** von seinem Experiment auf die Operationen der Natur im Großen schließen wollte, so würde seine Erklärung sich selbst widersprechen. Denn wenn bei der Präcipitation des Wasserdunst's aus der Luft so viel Wärmematerie frei wird, als nöthig ist, der Feuchtigkeit der Luft in Bezug auf das Hygrometer das Gleichgewicht zu halten, so müßte diese Wärmematerie auch hinreichen, das Wasser in Dampfgestalt zu erhalten, wie dies wirklich auch in Herrn **Pictet's** Versuch der Fall war, da die Wassertropfen nur deswegen niedergeschlagen wurden, weil sie nicht zugleich mit ihrem fortleitendem Fluidum durch das Glas dringen konnten.

Ohnehin, daß bei jeder Präcipitation eines Wasserdampfs Wärmematerie **frei** wird, wissen wir gar wohl. Aber eben das wollten wir erklärt haben, wie und durch **welche Ursachen** der Wasserdunst beim Regen seine Wärmematerie verliert? Ihr greift die Sache sehr klug an, ihr gebt uns ein **begleitendes Phänomen** statt der **Ursache**, wir bitten euch aber, uns erst das begleitende Phänomen selbst zu erklären, ehe ihr es zur Dignität einer Ursache erhebt; wir denken aber,

daß die angebliche **Ursache** euch eben so schwer zu erklären sein wird, als die angebliche **Wirkung**, und daß ihr durch eine solche Erklärung eigentlich gar nichts erklärt, — sondern die Frage nur zurückgeschoben habt.

Mit dem Regen kommt immer zugleich **Wärme** zur Erde herab. Wenn die Wärme nach unten strömt — (in andern Fällen soll diese Materie einer direction antigrave folgen) — ist etwa in diesem Fall ebenso, als wenn ihr den mit Dünsten erfüllten Ballon aus dem warmen Zimmer ins kalte bringt, das Gleichgewicht der Wärme gestört worden? Dann müßte wohl die untere Luftregion, gegen welche die Wärme sich ausbreitet, vor dem Regen plötzlich erkaltet sein, statt dessen aber erfährt man, euren Experimenten zum Trotz, daß **vor** dem Regen immer die Wärme **zunimmt**.

Ihr habt in eurer ganzen Atmosphäre nichts als Wärme, Luft und Wasser. Wenn nun der Wasserdunst, damit er als Regen niederfalle, erst seine Wärmematerie verlieren muß, nennt uns doch die Substanz, die ihm diese Wärmematerie entzieht, und könnt ihr das nicht, so gesteht, daß ihr das Dunkle aus dem noch Dunklern erklären wollt.

Es ist eine sehr große Frage, die man ganz und gar übersehen zu haben scheint, ob nicht, anstatt daß die Wärmematerie das fortleitende Fluidum des Dunstes ist, der Dunst vielmehr, (insofern er durch **freiwillige Ausdünstung** gebildet wird), das fortleitende Fluidum der Wärme sei, und umgekehrt, ob Wasser in Regen niederfällt, weil es seine Wärmematerie verliert, oder ob es vielmehr seine Wärmematerie

verliert, weil es durch irgend eine andre Ursache (welche es sei) in Regen präcipitirt wird. Mit andern Worten, es ist zweifelhaft, ob die (quantitative) Capacität des Wassers vermindert wird, weil seine Wärmematerie frei, — oder ob diese vielmehr frei wird, weil (durch irgend eine Ursache) die Capacität des Wassers vermindert wird.

Wenn im Regen nur das Wasser niederfällt, das durch Wärme verdünstet wurde, welchen Unterschied giebt es alsdann zwischen **Regen** und **Thau**, und warum geht nicht jeder Thau besonders in heißen Erdstrichen, wo die Nächte oft außerordentlich kalt, und die Verdünstung durch Wärme sehr stark ist, in Regen über? Daß der Thau ein Niederschlag des durch Wärme verdünsteten Wassers ist, kann man begreiflich machen, weil regelmäßig mit dem Anfang des Thaues eine Vermehrung der Kälte verbunden ist. Es ist bekannt, daß in heißen Climaten der Thau bei weitem reichlicher fällt, als in kalten oder gemäßigten. Wenn also der Regen nicht etwas ganz anders, und weit mehr ist, als der Thau, so müßte in den heißen Erdstrichen, wo den Tag über eine beständige Ausdünstung im Gange ist, auch der Regen viel häufiger fallen. Statt dessen ist in jenen Gegenden der Regen auf eine bestimmte Zeit eingeschränkt, und den größten Theil des Jahres über ist der Himmel heiter und wolkenlos. In den gemäßigten Himmelsstrichen geschieht von dem allen gerade das Gegentheil.

Man muß zugeben, daß mit den atmosphärischen Prozessen, die in Regen sich auflösen, regelmäßig **Barometerveränderungen**

verbunden sind. Daß beide Phänomene in irgend einem geheimen Zusammenhang stehen, kann man schon daraus schließen, daß in jenen Erdstrichen, wo alle atmosphärische Veränderungen regelmäßiger geschehen, wo das ganze Jahr in die trockne und nasse Jahreszeit eingetheilt ist, die Barometerveränderungen äußerst geringe ausfallen, während in den kältern Zonen, wo die Regenzeit bei weitem unregelmäßiger vertheilt ist, auch das Barometer weit häufigern, regellosern und größern Veränderungen unterworfen ist.

Wenn nun der Regen sich vom Thau gar nicht unterscheidet, (wie das der gemeinen Regentheorie zufolge der Fall ist), wie kommt es, daß, während der Thau niederfällt, keine Veränderung der Atmosphäre sich am Barometer erkennen läßt?

„Sieht man nicht überall, sagt **Saußüre** selbst, wie nach einem schönen Sommertage, an welchem die Luft überaus rein und trocken gewesen ist, dennoch ein häufiger Thau niederfällt, der die Luft von einer großen Trockenheit zur äußersten Feuchtigkeit bringt, da mittlerweile das Barometer keine oder so geringe Veränderung erleidet, daß man sie einzig und allein der abwechselnden Temperatur zuschreiben muß? Und dieser Thau wird **in einer großen Höhe** wahrgenommen, in den gebirgigsten Gegenden sind die Reife das Verderbniß der höchsten Grasweiden. Hier setzet sich der Thau nicht blos auf die Wiesen, sondern auch an die dürrsten Felsen, die nicht die geringste Feuchtigkeit hergeben können. Die Erfahrung, welche hierin mit der Theorie übereinstimmt,

beweist demnach, daß die Abkühlung bei Sonnenuntergang die in der Luft aufgelösten Dünste niederschlägt, vornehmlich, wenn die Luft durch diese Abkühlung zum Punkte der Sättigung gebracht wird. **Dieweil also der Wechsel von Entwickeln und Verdichten einer so großen Menge Dünste am Barometer keine, oder wenigstens sehr geringe Veränderung hervorbringt, muß man nicht einräumen, daß derselbe keine so große Wirkung auf dieses habe, um unter die Ursachen seiner Veränderungen gerechnet zu werden?"**

Es sei mir erlaubt, weiter zu schließen: dieweil aber doch mit dem Entstehen des **Regens** in unsern Regionen **regelmäßig** Barometerveränderungen verbunden sind, **muß man nicht daraus folgern, daß der Regen wenigstens das begleitende Phänomen einer weit höheren atmosphärischen Veränderung** (**als der Thau**) **und etwas mehr als bloße Entwicklung oder Präcipitation von Wasserdünsten ist?**

Ich weiß nicht, was diesem Schluß entgegengesetzt werden könnte. Die größte Feuchtigkeit der Luft beim Niederschlagen der Dünste ist von keinen Barometerveränderungen begleitet. Sogar muß **Saußüre** selbst zugeben, der Unterschied zwischen der Dichtigkeit der **trocknen** und der **feuchten** Luft erkläre nicht einmal **zwo Linien Veränderung** im Barometer, und, setzt er hinzu, man sollte daraus 21 oder 22 zu Genf, und mehr als 30 im nördlichen Europa erklären können? Herr **de Luc**, nachdem er alle vorhergehenden Hypothesen über die Ursache der Barometerveränderungen als unzulänglich und unbefriedigend dargestellt hatte, hoffte sie durch die

Voraussetzung, daß die wässerichten Dünste die Luft **specifisch leichter** machen, erklären zu können; allein **Saussüre** hat diese Annahme durch Experimente widerlegt, und **de Luc** selbst sah in seinem neuern Werk über die Meteorologie sich genöthigt, sie zurückzunehmen.

Wenn es sonach bis jetzt keinem Naturforscher gelungen ist, die Quantität der wässerichten Dünste in der Luft mit der Schwere der Atmosphäre, d. h. mit dem Fallen oder Steigen des Barometers in irgend ein Verhältniß zu bringen, **so muß dem Regen regelmäßig ein höherer atmosphärischer Prozeß vorangehen, welcher zugleich die Ursache der Barometerveränderungen ist, die den kommenden Regen verkündigen.**

Es begegnet dem Naturlehrer, **der** unfähig zu Schlüssen auf höhere Ursachen, bei den Phänomenen, wie er sagt, stehen bleibt, gar oft, daß er **coexistirende** Erscheinungen für Ursache und Wirkung von einander hält.

Die Präcipitation des Wasserdunsts aus der Luft aber kann mit dem Fallen des Barometers in keinem **Causalzusammenhang** stehen, denn sehr oft fällt das Barometer kurz ehe es regnet, noch beim höchsten Grad der Trockenheit, umgekehrt fängt sehr oft während des Regens noch das Barometer an zu steigen. Es scheint, daß die bloße Auflösung der Luft in Regen schon die natürliche Schwere der Atmosphäre hergestellt hat, noch ehe der Regen ganz gefallen ist. Wir werden also nicht irren, wenn wir eine **gemeinschaftliche, höhere Ursache** aufsuchen, welche zugleich die Schwere der Luft **vermindert** und den Regen

bildet, den Regen **niederschlägt** und die Schwere der Luft **wiederherstellt.**

Ich kann mir nicht anmaßen, die unmittelbare Ursache der Barometerveränderungen angeben zu wollen. Aber folgender Schluß scheint mir evident zu sein: Was man auch **von außen** in die Atmosphäre kommen läßt, wässerigte Dünste, oder phlogistische Ausdünstungen (aus welchen **Pignotti**, die meteorologischen Veränderungen erklären wollte) oder irgend andre Stoffe, reicht erwies'nermaßen nicht hin, auch nur eine geringe, geschweige denn eine beträchtliche Veränderung der Luftschwere zu erklären. Die Ursache dieser Veränderlichkeit ihrer Schwere muß sonach **in der Luft selbst**, **in dem Verhältniß ihrer ursprünglichen Elemente** gesucht werden. Wir können behaupten, daß entgegengesetzte (heterogene) Materien vereinigt unsre Atmosphäre bilden. Die Erhaltung des für Leben und Vegetation nothwendigen Verhältnisses positiver und negativer Principien muß Gegenstand der Hauptoperationen der Natur sein. Diese Operationen kündigen sich als meteorologische Veränderungen an. Die beständige **Entwicklung positiver und negativer Materien in verschiednem quantitativem Verhältniß** wird, da dieser Proceß in der Atmosphäre selbst vorgeht, die **Luftschwere** verändern, so daß die Luft an Gewicht gewinnt oder verliert, je nachdem das negative oder positive Princip reichlicher entwickelt wird.

Was ich für diese Meinung anführen kann, ist (außer dem, daß sonst keine Hypothese hinreicht, alle Phänomene zu erklären) hauptsächlich folgendes:

1) Daß der Barometer unter dem Aequator so geringe Veränderung zeigt, und daß dagegen diese Veränderungen größer und häufiger werden, je mehr man sich den Polen nähert, erklärt sich aus unsrer Hypothese, wenn man die Polarität der Erde bedenkt, da beständig positive und negative Ströme nach entgegengesetzten Richtungen sich begegnen, die innerhalb der Wendekreise sich eher im Gleichgewicht erhalten, als außerhalb derselben. Alle entgegengesetzte Kräfte wirken gegen einen gemeinschaftlichen Schwerpunkt. Da offenbar entgegengesetzte Materien in unsrer Atmosphäre sich das Gleichgewicht halten, (wenigstens muß man einräumen, daß die Erde entgegengesetzte elektrische und magnetische Pole hat), so muß irgendwo hin das Centrum fallen, auf welches sie beide hinwirken. Dieses Centrum aber muß, da negative und positive Principien continuirlich in verschiedener Quantität entwickelt werden, beständig verändert, und gleichsam verlegt werden. Doch ist es natürlich, daß es immer innerhalb der Wendekreise, und nie außerhalb derselben fällt, daher das beinahe beständige atmosphärische Gleichgewicht, das in diesen Gegenden sich durch die Unveränderlichkeit der Barometerhöhe ankündigt.

Mancher Naturforscher würde diesen Grund vielleicht keiner Aufmerksamkeit werth halten, wenn ich nicht anführen könnte, daß dasselbe Verhältniß der Entfernung vom Aequator sich

auch bei der Abweichung der Magnetnadel zeigt, da unter dem Aequator die Abweichung nie mehr, als höchstens 15° westlich oder östlich beträgt, während es näher gegen die Pole Orte giebt, wo die Abweichung über 58° und 60° steigt. Man muß, wenn man richtige Begriffe hat, zugestehen, daß zu jeder Zeit auf der Erde irgendwo ein magnetischer Indifferenzpunkt ist, daß aber dieses Centrum sehr veränderlich ist, erhellt aus der beständigen Abweichung der Magnetnadel.

2) Die Barometerveränderungen lassen sich nach dieser Hypothese am leichtesten in Zusammenhang bringen mit dem Wechsel der Jahreszeiten. Man weiß, daß zur Zeit der Herbst- und Frühlingsnachtgleichen, (zu derselben Zeit, da positive und negative Elektricität gegen die Pole hin in Nord- und Südlichtern ausströmt), die Barometerveränderungen am regellosesten geschehen. Da ohne allen Zweifel der Einfluß der Sonne die Ursache ist, welche den beständigen Conflict positiver und negativer Principien in der Atmosphäre unterhält, so ist natürlich, daß in jeder Gegend der Erde, ausgenommen diejenigen, wo Tag und Nacht immer gleich sind, (unter dem Aequator) der Uebergang jeder Jahreszeit in die andre, (da das positive Princip von der Sonne entweder reichlicher oder sparsamer zuzuströmen anfängt), mit einer Revolution, d. h. mit einer allgemeinen Störung des Gleichgewichts positiver und negativer Principien in der Atmosphäre, d. h. (nach der Hypothese) mit Veränderungen der Luftschwere verbunden ist.

3) Die nächste Ursache der Barometerveränderungen also ist das gestörte Verhältniß entgegengesetzter Principien in der Atmosphäre, der Regen aber nur die coexistente Erscheinung jener Veränderungen, daher unter dem Aequator, wo das atmosphärische Gleichgewicht nie gestört wird, fast immer, außerhalb der Wendekreise aber zuweilen wenigstens Regen fällt, den keine oder sehr geringe Veränderung am Barometer anzeigt.

4) Warum aber nun doch näher gegen die Pole Regen sehr oft mit Barometerveränderungen coexistirt, läßt sich nur daraus erklären, daß mit der Revolution der Atmosphäre, die sich durch das Fallen des Barometers ankündigt, gewöhnlich auch eine Zersetzung jenes expansiven Princips verbunden ist, das die Ursache der Aerisation des Wassers, und, wenn es zersetzt ist, die Ursache des Regens ist. Dieses Princip aber selbst bestimmen oder erklären zu wollen, durch welchen Proceß die Natur jene Zersetzung expansiver Principien bewirkt, wäre eine zu große Dreistigkeit, da jener Proceß in einer Region vor sich geht, wohin zu dringen, bis jetzt noch keinem menschlichen Auge vergönnt war.

5) Es ist mir genug, wenn ich erwiesen habe, daß die Barometer- und mittelbar auch die Witterungsveränderungen die Folge eines höhern atmosphärischen Processes seien — eines durch die allgemeine Ausdünstung vielleicht gestörten, und durch den umgekehrten Proceß wieder hergestellten Verhältnisses der heterogenen Principien, aus welchen unsre Atmosphäre immer fort sich bildet, und welche vielleicht nur

in der Nähe der Erde zu zwo entgegengesetzten Luftarten verdichtet erscheinen. Obgleich wegen der Mangelhaftigkeit unsrer Kenntnisse die Erklärung beim Allgemeinen stehen bleiben muß, so eröffnet sie wenigstens Aussichten auf weit höhere Ursachen. Ist es zu verwundern, daß die bisherigen meteorologischen Erklärungen, da sie eine höchst einförmig wirkende Ursache dabei als wirksam angeben, weit unter den großen Erscheinungen bleiben mußten, welche eher auf ein **allgemeines, über die ganze Erde herrschendes Gesetz**, als auf irgend eine untergeordnete Ursache hindeuten? Ich bin zufrieden, wenn das bisherige auch nur so viel erweist, **daß die Barometerveränderungen dem allgemeinen Gesetz der Polarität der Erde unterworfen sind.**

IV.

Ueber die Kunsttriebe der Thiere.

(Aus dem Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799.)

Daß die Erscheinungen der Irritabilität der Reproductions-kraft und selbst die der Sensibilität noch auf Natur-Ursachen gegründet seien, räumen wohl alle ein, denn auch die, welche den Thieren Vorstellungen geben, und zu deren Behuf eine Seele, nach deren **Sitz** sie fragen, glauben doch, daß den Vorstellungen gewisse organische Bewegungen entsprechen, und unternehmen sogar diese Bewegungen zu bestimmen. Aber der Kunsttrieb der Thiere scheint ihnen etwas über alle jene blos organischen Kräfte hinausgehendes zu sein. Wie könnte ich nun behaupten, daß auch die Sensibilität ihre Ursache **blos** und **lediglich** in der Natur habe, wenn ich nicht, was ihr unmittelbarstes Product zu sein scheint (den Kunsttrieb), auf natürliche Ursachen zurück-führen könnte?

Es ist **ein** und **dieselbe** Kraft, welche von der Sensibilität an erst in die Irritabilität, von da in die Reproductions-kraft, und von dieser (unter einer gewissen Bedingung) in den Kunsttrieb sich verliert. Der Kunsttrieb hört also auf ein besonderer und von den andern specifisch verschiedener Trieb zu sein, er ist bloße Modification des **allgemeinen** Bildungstriebs, und zuletzt freilich, wie dieser selbst eine Modification der **allgemeinen** Ursache alles Organismus, der Sensibilität.

Aber nicht genug, die Producte dieses Triebes selbst be-stätigen diese Ansicht noch weit evidenter als jene Analogie. Denn alle Producte des Kunsttriebes haben das Eigne, daß sie in ihrer Art vollkommen, und lauter Meisterwerke sind.

Jedes Thier, das einen solchen Trieb hat, tritt mit seiner Kunst schon auf die Schaubühne, und wird unterrichtet ge-boren. Hier ist nichts Halbes, Unvollständiges, oder was der Verbesserung bedürfte. Aber so wie das Unvollkommne zugleich auch das Perfectible ist, so ist das Vollkommne nothwendig zugleich das Imperfectible. — **Imperfectibilität** also Hauptcharacter aller thierischen Kunstproducte.

Aber dieser Eine Charakter ist auch schon hinreichend, allen Antheil eines Analogons, eines Grades, oder einer Art von Vernunft an diesen Producten zu verwerfen. Denn:

a) Daß in diesen **Producten** etwas der **Vernünftigkeit Analoges** ist, wird gar nicht geleugnet, denn das sieht jedes Auge. Aber daraus auf ein Analogon von **Vernunft** in dem **Thier selbst** zu schließen, ist allzurasch geschlossen. Denn

dieselbe Analogie erblicken wir auch in den regelmäßigen Bewegungen der Weltkörper, und in aller organischen Production, und müßten mit demselben Grunde den Planeten eine vernünftige Seele zuschreiben, die sie um die Sonne treibt, oder glauben, daß jede Thier und Pflanzen-Seele auch sich selbst ihr Organ baue.

b) Aber einen **Grad** der Vernunft, als Erklärungsgrund annehmen, wäre selbst unvenünftig. Nicht, als ob wir nicht wirklich die Thiere in ihrer engern Sphäre durch ihren Instinct eben das und noch mehr ausrichten sähen, was wir in unsrer weitern durch die Vernunft ausrichten — sondern deswegen, weil die Vernunft schlechthin **Eine** ist, weil sie keine Grade zuläßt, und weil sie das **Absolute selbst** ist.

c) „Aber wenn auch keinen Grad — doch eine Art der Vernunft! — Gleichwie nämlich die menschliche Vernunft die Welt nur nach einem gewissen Typus vorstellt, dessen sichtbarer Abdruck die menschliche Organisation ist, so ist jede Organisation Abdruck eines gewissen Schematismus der Weltanschauung. Gleich wie wir wohl einsehen, daß unsre Weltanschauung bestimmt ist durch unsre ursprüngliche Beschränktheit, ohne daß wir erklären können, warum wir grade so beschränkt, warum unsre Weltanschauung gerade diese ist und keine andre, so können auch das Leben und das Vorstellen der Thiere nur eine besondre obschon unbegreifliche Art von ursprünglicher Beschränktheit sein, und nur diese Art der Beschränktheit würde sie von uns unterscheiden."

Es war gewiß ein sinnvoller Traum, daß die todte Materie ein **Schlaf** der vorstellenden Kräfte, das Thierleben ein **Traum** der Monaden, das Vernunftleben endlich ein Zustand der allgemeinen Erwachung sei. Und was ist denn die Materie anders, als der **erloschne Geist?** In ihr ist alle Duplicität aufgehoben, ihr Zustand ein Zustand der absoluten Identität und der Ruhe. Im Uebergang aus der Homogeneität in Duplicität dämmert schon eine Welt, mit der Wiederherstellung der Duplicität geht die Welt selbst auf. Und wenn die Natur nur der **sichtbare Geist** ist, so muß in ihr (wie die Schönheit in ihr hervortritt, sobald der Mechanismus der Naturgesetze es zuläßt) der Geist überhaupt sichtbar werden, sobald die Identität der Materie aufgehoben ist, durch welche er in sich selbst zurückgedrängt wird.

Aber wozu hilft dieser Traum der Physik? — Denn für sie bleiben die Thiere, ihr Leben mag nun ein Traumzustand der Monaden, oder ein bloßes Spiel des Naturmechanismus sein, nach wie vor, **selbstlose Objecte;** denn nur was sich selbst anschaut, tritt aus der Sphäre des blos **Angeschauten** heraus. Was nicht **sich selbst** aus dieser Sphäre hinwegsetzt, bleibt ein in fremder Anschauung Begriffenes, nach Gesetzen der Materie zu Behandelndes und zu Erklärendes.

Es fallen also alle Arten, sich eine Vernünftigkeit in den thierischen Handlungen zu denken, hinweg, und mit ihnen alle jene Erklärungen der Kunsttriebe, welche eine Ueberlegung, Möglichkeit einer Erfahrung, einer Ueberlieferung u. s. w. unter den Thieren voraussetzen.

Wir müssen behaupten, daß sie zu allen ihren Handlungen, also auch zu ihren Productionen durch eine blinde Nöthigung getrieben werden, und es kommt nur darauf an, die Art dieser Nöthigung zu bestimmen.

a) Philosophen, die den Thieren alle Vernünftigkeit absprechen, haben sie zu ihren Handlungen überhaupt nicht nur, sondern auch zu ihren Productionen durch das Gefühl der Lust treiben lassen. Sie wußten nicht, daß Instinct und Antrieb durch Gefühl der Lust nicht zusammen bestehen, und hoben im Grunde allen Instinct auf, indem sie selbst in die Natur die menschliche Niedrigkeit hineintrugen. — Um nichts besser ist es, zu sagen, die Biene z. B. werde durch **Schmerz** zum Bau ihrer Zellen getrieben. Denn was durch Antrieb des Schmerzes oder aus Noth geschieht, geschieht auch nur kümmerlich und langsam, dagegen „die Hurtigkeit von einer Kraft kommt, die sich selbst antreibt.“ Und ist denn in jenen Productionen etwas Mühsames, oder Stümperhaftes und mit Zwang entsprungenes erkennbar?

b) Wir werden also behaupten, die Kunsttriebe der Thiere resultiren aus der Determination ihrer **physischen** Kräfte in Ansehung der Art ihrer Wirksamkeit — (mit Ausschluß der Seelenkräfte, welche Reimarus hier noch eingemengt hat, und deren Existenz durch das Vorhergehende widerlegt ist); oder deutlicher, wir werden behaupten: es sei **physisch** und der Natur des Thieres nach **unmöglich**, daß es etwas **anders** producire, als das **Regelmäßige**; wir werden uns darauf

berufen, daß bei eben denjenigen Thierklassen, welche vor andern Kunsttrieb haben, auch alle Werkzeuge der Bewegung in Ansehung ihres Gebrauchs so eingeschränkt sind, daß das Werkzeug und sein Gebrauch **Eines** und **Dasselbe** sind, daß in der organischen Natur überhaupt, weil in ihr alles in's unendliche zusammenhängt, mit der Veränderung des Einen auch alles andre verändert wird, sonach nichts disharmonisches, oder in sich selbst widersprechendes in ihr und durch sie entstehen **kann**; ferner darauf, daß den Thieren, die Kunsttrieb besitzen, durch die Sphäre ihrer Irritabilität auch die ihrer Sensibilität bestimmt ist, was macht, daß ein solches Thier durch keine Sensation zu Bewegungen **gereizt** werden kann, die **unregelmäßig** oder seiner innern Natur nicht vollkommen angemessen wären — (was bei Thieren höherer Art, wo der Kunsttrieb auch verschwindet, wegen des Uebergewichts der Sensibilität über die andern organischen Kräfte schon eher möglich ist) — Endlich darauf, daß die Sensibilität dieser Thiere einen unendlich engern Kreis hat, daß die verschiednen Strahlen, in welche jene Kraft in den höhern Organisationen sich spaltet, in ihnen nur in Einen Punkt zusammenlaufen, und so Ein Sinn den andern zu ersetzen, einer den andern zu reguliren scheint, wodurch ein Sinnenirrthum (wenn es erlaubt ist, sich so auszudrücken) oder vielmehr ein Mißgriff in den thierischen Handlungen überhaupt unmöglich wird u. s. w.

Daß in dem Thier überhaupt eine **productive** Kraft wirke, wird bei dieser Erklärung vorausgesetzt, die **Aufgabe** ist nur,

zu erklären, warum diese Kraft nothwendig in einer bestimmten **Form** wirke, und nur durch regelmäßige Handlungen sich offenbare. Nun erhellt aber aus den eben angeführten Gründen gar wohl, daß in den organischen Bewegungen eines solchen Thiers **überhaupt** Regelmäßigkeit sein müsse, nicht aber, warum diese Bewegungen auch **äußerlich** regelmäßige, Kunstwerken analoge, Producte hervorbringen, und es trifft auch uns der Einwurf, den Mendelssohn gegen Reimarus vorgebracht hat, nämlich: wenn man auch in den organischen Kräften eines Thiers eine gewisse Determination und Richtung voraussetzt, so kann man sich denn doch z. B. von einer Richtung auf ein Sechseck (dergleichen die Bienen in ihren Wachszellen anlegen) oder auf irgend eine andre regelmäßige Figur, keinen Begriff machen.

Ich antworte: es ist zugegeben, daß in dem Thier eine Kraft ist, die über ihr Product hinausstrebt; diese Kraft muß consumirt werden, wie jede Kraft in der Natur, sie muß, da sie eine ursprünglich productive Kraft ist, auf ein **Product** (d. h. auf ein Bestimmtes) gehen, in dem sie erlischt. Aber mit der **Art ihrer Wirksamkeit**, die nothwendig eine bestimmte ist, ist auch ihr **Product** bestimmt, diese bestimmte Art der Wirksamkeit und dieses bestimmte Product ist **Eins** und **Dasselbe**, ist gar nichts verschiednes. Das Product liegt schon in jener Bestimmung der organischen Kräfte, und das Product, das du siehst, ist nur der sichtbare Ausdruck der Determination jener Kräfte.

„Aber zugegeben, daß mit den organischen Kräften auch

ihr Product schon determinirt ist, wie kommt denn in jene Kräfte gerade diese regelmäßige Determination — diese Richtung auf Production eines Sechseck's z. B.?" — Ich antworte: dieses Sechseck ist für die Natur kein Sechseck. Es ist ein Sechseck nur für dich, der du fragst, und der es in die Natur hineinsieht. Der Fehler ist, daß du nur aussprichst, was es ist, denn indem es durch deinen Kopf geht, nimmt es den Schein der Vernünftigkeit an. Der Natur war es gar nicht um das Sechseck zu thun, so wenig als es ihr bei der Schneeflocke darum zu thun ist. —

„Aber zugegeben, daß diese Regelmäßigkeit nur für mich existirt, warum producirt die Natur nun gerade das für mich Regelmäßige?" — Diese Frage ist weitergreifend, die Antwort muß also einen höhern Standpunkt nehmen. — — Was du hier im Producte des Kunsttriebs siehst, ist nur das letzte Werk derselben Kraft, welche die Organisation selbst producirt hat, und die, nachdem dies erste Product fertig ist, es nur noch als Instrument ihrer bildenden Tendenz braucht. (Bei den meisten Insecten ist der Beweis klar, du siehst, daß dieses Insect, in welchem jener Trieb eben thätig ist, bald aufhören wird zu sein, zu sein wenigstens, was es war; wenn es fortdauert, muß es verwandelt werden.)

In den organischen Bildungen nun erblicken wir nur solche Producte, in welchen sich alles wechselseitig Mittel und Zweck ist. Für diese Art der innern Vollkommenheit haben wir, weil die organische Natur in Ansehung ihrer

einzig ist, keinen andern Namen, als den der **organischen**. **Wo die organische Bildung an ihrer Grenze steht, und die organische Kraft über diese Grenze hinausgeht, producirt sie nicht mehr jene innere, sondern nur eine äußere Vollkommenheit.** — Diese äußere Vollkommenheit ist die **geometrische**, und diese erblickst du in der Natur überall, wo der Organismus entweder auf seiner Grenze steht (wie z. B. im Gehäuse der Schalthiere), oder, wo der Mechanismus anfängt z. B. in den Bewegungen der Weltkörper, überhaupt in den Gesetzen aller Bewegung, in Ansehung welcher die Natur der vollkommenste Geometer ist.

Die Frage geht also eigentlich auf die ganze Natur, denn die Natur producirt diese äußre, geometrische Vollkommenheit aus keinem andern Grunde, als aus welchem sie jene innere organische producirt. Dieser Grund aber ist kein andrer, als eben die **blinde Nothwendigkeit**, mit welcher die Natur überhaupt handelt. Wäre in der Natur überhaupt Zufall — auch nur **Ein** Zufall — so würdest du sie in allgemeiner Regellosigkeit erblicken. Weil aber Alles, was in ihr geschieht, mit blinder Nothwendigkeit geschieht, so ist alles, was geschieht oder was entsteht, Ausdruck eines ewigen Gesetzes und einer unverletzbaren Form. — Und darum erblickst du in der Natur deinen eignen Verstand, darum scheint sie dir für **dich** zu produciren. Und darum nur hast du recht, in ihren regelmäßigen Productionen ein Analogon der Freiheit zu sehen, **weil eben die unbedingte Nothwendigkeit wieder zur Freiheit wird.**

Aber die Erklärung bleibt noch immer zu sehr im **Allgemeinen** stehen, und wenn es nun auch durch das alles erwiesen wäre, daß der Kunsttrieb (und mit ihm alle Handlungen) der Thiere durch bloße Naturkräfte bewirkt sind, so fragt sich immer noch, **wie** sie bewirkt werden, und **durch welche** Naturkräfte?

Aber wir brauchen auch nicht bei dieser allgemeinen Erklärung stehen zu bleiben. Da der Kunsttrieb (um auf diesen uns zu beschränken) in der Continuität **aller andern** organischen Kräfte hervortritt, da in ihn nur die **allgemeine** Productionskraft sich verliert, — was eben auch daraus klar ist, daß er in der Reihe der Organisationen erst da erscheint, wo diese Kraft über die höhere ein Uebergewicht zu erlangen anfängt, (denn warum sind die sensibelsten Thiere des Kunsttriebs beraubt, und umgekehrt das kunstreichste Thier außerhalb der Sphäre dieses Triebs das eingeschränkteste in Ansehung seiner Sensibilität), — da ferner dieser Trieb eben da, wo er am auffallendsten sich äußert, nur den Uebergang zur **Metamorphose** macht, so wird seine Ursache uns künftig nicht räthselhafter sein, als die der höhern organischen Functionen und der Reproductionskraft, und aller ihrer so mannigfachen Erscheinungen auch; denn sind nicht Knospen und Blüthen, ist nicht das Haus der Schaalthiere ein vollkommneres Kunstwerk, als selbst die Zelle der Biene und haben nicht alle diese Erscheinungen ihre gemeinschaftliche Ursache in der Natur?

Wenn es nun durch das bisherige erwiesen ist, daß der

Kunsttrieb der Thiere (und analogisch zu schließen alle ihre Instincte) blinde Naturwirkungen sind, brauchen wir uns um alle weitern Einwürfe, sie mögen aus der Erfahrung oder aus den Vorurtheilen der gemeinen Ansicht hergenommen sein, noch weiter zu bekümmern? Nur einige derselben sollen noch kurz beantwortet werden, weil sie Gelegenheit zu andern Erklärungen geben.

Der Haupteinwurf, auf den sich alle andre reduciren, die wir erwarten müssen, ist der, daß wir die Thiere zu bloßen Cartesischen Maschinen herabsetzen, daß uns also auch alle die siegreichen Argumente treffen, die man gegen diesen Philosophen in ältern und neuern Zeiten vorgebracht hat. Ob durch unsere Theorie die Thiere wirklich zu Maschinen werden, wird durch Analyse dieses Einwurfs klar werden. Vorerst also fällt mit unsrer Theorie allerdings das Dasein von Vorstellungen (und allem, was sie begleitet) in den Thieren. Aber damit fällt zugleich

a) die Ansicht der sogenannten **Sinnesorgane** als solcher, wodurch Vorstellungen erweckt werden. — Davor haben wir uns so lange wenigstens, bis irgend ein Mensch den Ursprung von Vorstellungen durch einen äußern Reiz dieser Organe **überhaupt** verständlich macht, nicht zu fürchten, da wir leugnen, daß auch da, wo das Dasein der Vorstellungen gewiß ist, diese Vorstellungen durch äußere Eindrücke entstehen. Wir behaupten vielmehr, daß eine durch äußern Reiz erregte Thätigkeit des Organs nur das **nothwendig** Coexistirende der Vorstellung ist, weil diese Coexistenz allein

das Mittel ist, wodurch unser ursprünglicher Idealismus in Realismus verwandelt wird, indem wir ohne dieselbe alles nur in uns selbst anzuschauen glauben würden.

Nun ist aber die Veränderung, welche durch äußern Reiz im Organ hervorgebracht wird, (die ich der Kürze halber Sensation nenne, mit Ausschluß aller Nebenbegriffe, die diesem Wort sonst anhangen mögen) eine **innre**, äußerlich schlechthin unerkennbare Veränderung, oder Sensibilität ist eine in ihr Subject zurückgehende Thätigkeit. Erkennbar ist sie im Object nur **mittelbar** in den Irritabilitätsäußerungen, deren Quelle sie ist, und bei vielen Thieren, ja selbst bei einzelnen Organen eines Thiers (den sogenannten unwillkürlichen) verliert sie sich so unmittelbar in die äußere Bewegung, daß sie von dieser gar nicht mehr zu unterscheiden, also auch nicht mehr erkennbar ist.

Nun würden wir allerdings die Thiere zu Maschinen herabsetzen, wenn wir behaupteten, daß sie **unmittelbar** durch den äußern Impuls in Bewegung gesetzt würden, denn jeder blos mechanische Impuls (worunter man hier alles, was in gerader Linie wirkt, also auch Attraction begreifen kann) geht **unmittelbar** in seine Bewegung über. Nun behaupte ich aber, daß selbst da, wo die Sensibilität **unmittelbar** sich in äußern Bewegungen **verliert** (d. h. wo die Bewegungen als ganz unwillkürlich erscheinen) sie doch nicht durch den äußern Impuls unmittelbar **hervorgebracht**, sondern durch Sensibilität (als allgemein dynamischen Bewegungsquell) **vermittelt** sind. Jede äußere Kraft geht erst durch die Sensibilität **hindurch**, ehe sie auf die Irritabilität wirkt,

und Sensibilität ist ebendeswegen der Lebensquell selbst, weil durch sie allein das Organische aus dem allgemeinen Mechanismus (wo eine Welle die andre forttreibt, und in welchem kein Stillstand der Kraft ist) hinweggenommen ist, und dadurch eigner Grund seiner Bewegung wird.

Es würden also die Thiere zu Maschinen werden, wenn wir der absurden Meinung der Cartesianer beistimmten, welche alle äußeren Erregungen durch Impuls oder durch Attraction auf die Thiere (in Masse) wirken lassen, denn alsdann könnten diese Ursachen nur mechanisch, d. h. in gerader Linie wirken. Nun ist uns aber Sensibilität, obgleich wir alle äußre Ursachen nur durch sie zum Organismus gelangen lassen, doch etwas nicht minder in Natur-Ursachen gegründetes, obgleich wir bekennen, daß weil wir Sensibilität nur als Quell aller organischen Thätigkeit kennen, und weil durch sie als gemeinschaftliches Medium alle Kräfte wirken, sie für uns in die letzten Bedingungen der Natur überhaupt sich verliert, woraus man zum Voraus einsehen kann, daß Sensibilität wohl allgemeiner Thätigkeitsquell in der Natur und sonach eine Eigenschaft nicht der einzelnen Organisation, sondern der ganzen Natur ist.

b) Was nach dieser Ansicht die sogenannten willkürlichen Bewegungen der Thiere seien, von denen man einen zweiten Einwurf gegen uns nehmen wird, ist aus dem bisherigen klar und wird durch das Folgende noch deutlicher werden.

c) „Aber so beraubt doch diese Meinung den allergrößten Theil der Natur des Lebens und versetzt ihn in das Reich

des Todten?" — Gesetzt es wäre so, so könnte diese Folge nichts gegen erwiesene Sätze beweisen. — Aber ist es denn so? — Um die Sache nur von Einer Seite vorzustellen, so haben wir den Kunsttrieb mit der allgemeinen Productionskraft in Continuität gesetzt. Aber diese Kraft ist auch vor allen andern organischen Kräften dem **allgemeinen** Organismus unterworfen. (Denn, wie ist es sonst erklärbar, daß obschon im Thierreiche — man kann sagen **allgemein** — **getrennte** Geschlechter producirt werden, doch ein Gleichgewicht der beiden Geschlechter jeder Gattung erhalten wird — daß überhaupt in Ansehung der Reproduction der Gattung — (bei der Menschenspecies wenigstens ist es gewiß) — eine solche auffallende Regelmäßigkeit bemerkt wird, daß die Reproduction im organischen Naturreich so fest an gewisse von allgemeinen Veränderungen in der Natur begleitete Zeiten geknüpft ist?) Ist es aber gewiß, daß die Productionskraft mit dem **allgemeinen** Organismus auf's engste verflochten ist, so wird dieses auch von **allen** Trieben der Thiere gelten — (welche allgemeine Naturveränderung glaubt man wohl, daß z. B. dem Trieb des Zugvogels coexistire, der zu derselben Zeit, wo die Magnetnadel umkehrt, um nach der entgegengesetzten Richtung abzuweichen, den Flug nach einem andern Himmelsstrich beginnt?) — Es muß von **allen** Trieben gelten, denn sie sind alle nur Modificationen des allgemeinen Bildungstriebs, weil dieser allein eine **Richtung auf ein äußeres Object** hat. Aber es wird noch mehr von dem Kunsttrieb gelten und — so werden wir die Producte dieses Triebs als

Producte jener **allgemeinen** bildenden Ursache, die durch die Organisation nur als durch Mittelglieder auf die Natur wirkt, und die ganze Natur in einem **allgemeinen** Organismus verknüpft, — kurz, als Producte jener Ursache ansehen können, die gleichsam die **allgemeine** Naturseele ist, von der **alles** in Bewegung gesetzt wird. **Unsre** Meinung ist also nur die, daß den Thieren kein **einzelnes, eignes** und **abgesondertes** Leben zukomme, und wir opfern ihr **individuelles** Leben nur dem **allgemeinen** Leben der Natur auf.

V.

Die Geschichte.

(Aus dem System des transscendentalen Idealismus 1800.)

Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung darf nicht dem bloßen Zufall überlassen sein, und gleichwohl ist eine solche nur von dem freien Spiel der Kräfte, das wir in der Geschichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entsteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen könne, und ob nicht im bloßen Begriff der Geschichte schon auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist.

Es kommt hier vor allem darauf an, daß wir uns des Begriffs der Geschichte versichern. —

Nicht alles, was geschieht, ist darum ein Object der Geschichte, Naturbegebenheiten z. B. verdanken den historischen Charakter, wenn sie ihn erlangen, blos dem Einfluß, den sie auf menschliche Handlungen gehabt haben; noch viel

weniger aber wird als historisches Object angesehen, was nach einer erkannten Regel geschieht, periodisch wiederkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der sich a priori berechnen läßt. Wenn man von einer Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Worts sprechen wollte, so müßte man sich die Natur vorstellen, als ob sie, in ihren Productionen scheinbar frei, die ganze Mannigfaltigkeit derselben durch stetige Abweichungen von Einem ursprünglichen Original allmählig hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geschichte nicht der **Naturobjecte**, (welche eigentlich Naturbeschreibung ist), sondern der hervorbringenden **Natur selbst** wäre. Wie würden wir nun die Natur in einer solchen Geschichte erblicken? Wir würden sie gleichsam mit Einer und derselben Summe, oder Proportion der Kräfte, welche sie nie überschreiten könnte, auf verschiedene Weise schalten und haushalten sehen; wir würden sie also in jenem Hervorbringen zwar in Freiheit, deswegen aber doch nicht in gänzlicher Gesetzlosigkeit erblicken. Die Natur würde also zum Object der Geschichte einerseits durch den Schein von Freiheit in ihren Productionen, weil wir nämlich die Richtungen ihrer productiven Thätigkeit nicht a priori bestimmen können, obgleich diese Richtungen ohne allen Zweifel ihr bestimmtes Gesetz haben, andererseits aber durch die Eingeschränktheit und Gesetzmäßigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebot stehenden Kräfte in sie gelegt ist; woraus denn offenbar ist, daß Geschichte weder mit absoluter Gesetzmäßigkeit, noch auch mit absoluter Freiheit besteht, sondern nur da ist, wo Ein Ideal unter unendlich

vielen Abweichungen so realisirt wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt.

Nun kann aber ferner ein solches successives Realisiren eines Ideals, wo nur der Progressus als Ganzes, gleichsam für eine intellectuelle Anschauung, dem Ideal Genüge thut, nur durch solche Wesen als möglich gedacht werden, welchen der Charakter einer Gattung zukommt; weil nämlich das Individuum eben dadurch, daß es dies ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber, welches nothwendig ein bestimmtes ist, doch realisirt werden muß. Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, daß es nur eine Geschichte solcher Wesen giebt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, daß jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das Vorhergegangene aufhörte, daß also zwischen den sich succedirenden Individuen Continuität, und wenn das, was im Progressus der Geschichte realisirt werden soll, etwas nur durch Vernunft und Freiheit mögliches ist, Tradition oder Ueberlieferung möglich sei.

Es erhellt nun aber aus dieser Deduction des Begriffs der Geschichte von selbst, daß ebensowenig eine absolut gesetzlose Reihe von Begebenheiten, als eine absolut gesetzmäßige den Namen der Geschichte verdiene; es erhellt daraus:

a) Daß das Progressive, was in jeder Geschichte gedacht wird, keine Gesetzmäßigkeit von der Art verstatte, durch welche die freie Thätigkeit auf eine bestimmte immer in

sich selbst zurückkehrende Succession von Handlungen eingeschränkt ist:

b) daß überhaupt alles, was nach einem bestimmten Mechanismus erfolgt, oder seine Theorie a priori hat, gar nicht Object der Geschichte sei; Theorie und Geschichte sind völlig entgegengesetzte. Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er thun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt. Die Willkür ist insofern die Göttin der Geschichte. Die Mythologie läßt die Geschichte mit dem ersten Schritt aus der Herrschaft des Instincts in das Gebiet der Freiheit, mit dem Verlust des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d. h. mit der ersten Aeußerung der Willkür beginnen. In den Ideen der Philosophen endet die Geschichte mit dem Vernunftreich, d. h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkür von der Erde verschwunden ist, und der Mensch durch Freiheit an denselben Punkt zurückgekehrt sein wird, auf welchen ihn ursprünglich die Natur gestellt hatte, und den er verließ, als die Geschichte begann.

c) Daß eben so wenig das absolut Gesetzlose, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Absicht den Namen der Geschichte verdiene, und daß nur Freiheit und Gesetzmäßigkeit in Vereinigung, oder das allmählige Realisiren eines nie völlig verlornen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen das Eigenthümliche der Geschichte constituire.

Wir gehen jetzt zu dem Hauptcharakter der Geschichte über, daß sie Freiheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darstellen, und nur durch diese Vereinigung möglich sein soll.

Die allgemeine Rechts-Verfassung ist Bedingung der Freiheit, weil es ohne sie für die Freiheit keine Bürgschaft giebt, denn die Freiheit, welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung garantirt ist, existirt nur precär, und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche einer nothwendigen Inconsequenz gemäß im Allgemeinen geduldet wird, doch so, daß der einzelne seiner Freiheit nie sicher ist. So soll es nicht sein. Die Freiheit soll keine Vergünstigung sein, oder ein Gut, das nur, gleich einer verbotenen Frucht, genossen werden darf. Die Freiheit muß garantirt sein durch eine Ordnung, welche so offen, und so unveränderlich ist, wie die der Natur.

Nun kann doch aber diese Ordnung nur durch Freiheit realisirt werden, und ihre Errichtung ist einzig und allein der Freiheit anvertraut. Dies ist ein Widerspruch. Was erste Bedingung der äußeren Freiheit ist, ist eben deswegen nothwendig, wie die Freiheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freiheit zu realisiren, d. h. sein Entstehen ist dem Zufall zu überlassen. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen?

Er ist nur dadurch zu vereinigen, daß in der Freiheit selbst wieder Nothwendigkeit ist; aber wie läßt sich wiederum eine solche Vereinigung denken?

Freiheit soll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freiheit sein. Nun aber ist Nothwendigkeit im Gegensatz gegen Freiheit

nichts anders, als das Bewußtlose. Was bewußtlos in mir ist, ist unwillkürlich; was mit Bewußtsein, ist durch mein Wollen in mir.

In der Freiheit soll wieder Nothwendigkeit sein, heißt also ebensoviel, als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, das heißt ohne mein Zuthun entstehen, was ich nicht beabsichtige; oder anders ausgedrückt: der bewußten, also der freibestimmten Thätigkeit, soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Aeußerung der Freiheit unerachtet etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisiren können. Dieser Satz, so paradox er auch scheinen möchte, ist doch nichts anders, als nur der transscendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgesetzten Verhältnisses der Freiheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne daß bei dem einen oder dem andern etwas deutliches gedacht würde, jenes Verhältnisses, kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen Ursache von etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt etwas mißlingen und zu Schanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.

Ein solches Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menschliche Freiheit wird vorausgesetzt nicht etwa nur

von der tragischen Kunst, deren ganze Existenz auf jener Voraussetzung beruht, sondern selbst im Wirken und Handeln; es ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Muth, zu handeln, wie die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüth begeistern könnte; denn wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Ueberzeugung, daß die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne fortzuschreiten, wie ist denn diese Ueberzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit gebaut ist? Es muß hier etwas sein, das höher ist, denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freiheit so durchaus gestört werden kann, daß aus seiner Handlung etwas ganz anders resultiren kann, als er beabsichtigte. Die Pflicht selbst kann mir nicht gebieten, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu sein sobald sie entschieden hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freiheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freiheit, sondern von etwas ganz anderem und höherem abhängig sind.

Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit nothwendig ist, daß der Mensch zwar, was das

Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sei von einer Nothwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat. Diese Voraussetzung nun soll transscendental erklärt werden. Sie aus der Vorsehung, oder aus dem Schicksal erklären, heißt sie gar nicht erklären, denn Vorsehung oder Schicksal ist eben das, was erklärt werden soll. An der Vorsehung zweifeln wir nicht; ebensowenig an dem, was ihr Schicksal nennt, denn wir fühlen seine Eingriffe in unserem eigenen Handeln, im Gelingen und Mißlingen unserer eigenen Entwürfe. Aber was ist denn dieses Schicksal?

Wenn wir das Problem auf transscendentale Ausdrücke reduciren, so heißt es soviel: wie kann uns, indem wir völlig frei, d. h. mit Bewußtsein handeln, bewußtlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten, und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zu Stande gebracht hätte?

Was mir ohne Absicht entsteht, entsteht wie die objective Welt; nun soll mir ja aber durch mein freies Handeln auch etwas Objectives, eine zweite Natur, die Rechtsordnung entstehen. Aber durch ein freies Handeln kann mir nichts Objektives entstehen, denn alles Objektive als solches entsteht bewußtlos. Wie also jenes zweite Objective durch freies Handeln entstehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose entgegenstünde.

Alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, sondern

nur durch die ganze Gattung realisirbar ist; wenigstens sollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen ist also nicht von mir, sondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denselben Zweck wollen. Aber dies eben ist zweifelhaft und ungewiß, ja unmöglich, da bei weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken. Wie läßt sich nun aus dieser Ungewißheit herauskommen? Man könnte sich hier etwa unmittelbar auf eine moralische Weltordnung getrieben glauben, und eine solche als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks postuliren. Allein wie will man den Beweis führen, daß diese moralische Weltordnung als objectiv, als schlechthin unabhängig von der Freiheit existirend gedacht werden könne? Die moralische Weltordnung, kann man sagen, existirt, sobald wir sie errichten, aber wo ist sie denn errichtet? Sie ist der gemeinschaftliche Effect aller Intelligenzen; sofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anders, als eben eine solche Ordnung, wollen. So lange dies nicht der Fall ist, existirt sie auch nicht. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes, oder der moralischen Weltordnung. Jedes Vernunftwesen kann sich selbst sagen: auch mir ist die Ausführung des Gesetzes, und die Ausübung des Rechts in meinem Wirkungskreise anvertraut, auch mir ist ein Theil der moralischen Weltregierung übertragen, aber was bin ich, gegen die vielen? Jene Ordnung existirt nur, insofern alle andern mit mir gleich

denken, und jeder sein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrschend zu machen.

Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt, (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusetzen genöthigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objective in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so, daß sie, wie sie sich auch anstellen mögen, und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne, und selbst wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser eine Entwicklung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin müssen, wo sie nicht hin wollten. Diese Nothwendigkeit selbst aber kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher, weil sie absolut ist, alles zum voraus so abgewogen und berechnet ist, daß alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es scheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde.

Nun führt uns aber diese ganze Ansicht doch nur auf einen Naturmechanismus, durch welchen der letzte Erfolg

aller Handlungen gesichert, und durch welchen alle ohne Zuthun der Freiheit, auf das höchste Ziel der ganzen Gattung gerichtet werden. Denn das ewig und allein Objective für alle Intelligenzen ist eben die Gesetzmäßigkeit der Natur, oder des Anschauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz schlechthin unabhängiges wird. Diese Einheit des Objectiven für alle Intelligenzen erklärt mir nun aber blos eine Prädetermination der ganzen Geschichte für die Anschauung durch eine absolute Synthesis; deren bloße Entwickelung in verschiedenen Reihen die Geschichte ist; nicht aber, wie mit dieser objectiven Prädetermination aller Handlungen die Freiheit des Handelns selbst zusammenstimme; jene Einheit erklärt uns also auch nur die Eine Bestimmung im Begriff der Geschichte, nämlich die **Gesetzmäßigkeit**, welche, wie jetzt erhellt, blos in Ansehung des Objectiven im Handeln stattfindet, (weil nämlich dieses wirklich zur Natur gehört also ebenso gesetzmäßig sein muß, als es die Natur ist, weshalb es auch völlig unnütz wäre, diese objective Gesetzmäßigkeit des Handelns durch Freiheit hervorbringen zu wollen, da sie ganz mechanisch, und gleichsam von selbst sich hervorbringt); aber jene Einheit erklärt mir nicht die andere Bestimmung, nämlich die Coexistenz der Gesetzlosigkeit, d. h. der **Freiheit** mit der Gesetzmäßigkeit; mit andern Worten, sie läßt uns noch immer unerklärt, wodurch denn die Harmonie zwischen jenem **Objectiven**, was ganz unabhängig von der Freiheit durch seine eigene Gesetzmäßigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem **Freibestimmenden** gestiftet sei?

Es stehen sich auf dem gegenwärtigen Reflexionspunkt einander gegenüber — auf der Einen Seite die Intelligenz **an sich**, (das absolut Objective allen Intelligenzen gemeinschaftliche), auf der andern das Freibestimmende, schlechthin Subjective. **Durch die Intelligenz an sich** ist die objective Gesetzmäßigkeit der Geschichte ein für allemal prädeterminirt, aber, da das Objective, und das Freibestimmende ganz von einander unabhängig, jedes nur von sich abhängig ist, — woher bin ich gewiß, daß die objektive Prädetermination, und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen sich wechselseitig erschöpfen, daß also jenes Objective wirklich eine **absolute** Synthesis für das Ganze aller freien Handlungen sei? und wodurch wird denn nun, da die Freiheit absolut ist, und durch das Objective schlechthin nicht bestimmt sein kann, doch die fortwährende Uebereinstimmung zwischen beiden gesichert? Wenn das Objective immer das Bestimmte ist, wodurch ist es denn nun gerade so bestimmt, daß es zu der Freiheit, welche nur in der Willkür sich äußert, objectiv hinzubringt, was in ihr selbst nicht liegen kann, nämlich das Gesetzmäßige? Eine solche prästabilirte Harmonie des Objectiven, (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden, (Freien) ist allein denkbar durch etwas höheres, was **über** beiden ist, was also weder Intelligenz, noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist.

Wenn nun jenes Höhere nichts andres ist, als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven und dem

absolut Objectiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subject, noch Object, auch nicht beides zugleich, sondern nur die **absolute Identität** sein, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplicität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen seine Identität ausdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns, und des Objektiven, oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit, und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objectiven.

Es ist nun aber leicht einzusehen, daß es für jenes **absolut Identische**, das schon im ersten Act des Bewußtseins sich trennt, und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädikate geben kann, denn es ist das Absolut-Einfache, auch keine Prädikate, die vom Intelligenten, oder vom Freien hergenommen wären, daß es also auch nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens sein kann.

Wenn nun aber jenes Absolute der eigentliche Grund der

Harmonie zwischen dem Objectiven, und dem Subjectiven im freien Handeln, nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Gattung ist, so werden wir die Spur dieser ewigen und unveränderlichen Identität am ehesten in der Gesetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht.

Richtet sich nun unsere Reflexion nur auf das **Bewußtlose** oder **Objective** in allem Handeln, so müssen wir alle freie Handlungen, also auch die ganze Geschichte, als schlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewußte, sondern durch eine völlig blinde Vorherbestimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schicksals ausgedrückt wird; welches das System des **Fatalismus** ist. Richtet sich die Reflexion allein auf das **Subjective** willkürlich Bestimmende, so entsteht uns ein System der absoluten Gesetzlosigkeit, das eigentliche System der **Irreligion** und des **Atheismus**, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein Gesetz und keine Nothwendigkeit sei. Erhebt sich aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d. h. **Religion** in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Absolute, welches überall nur sich **offenbaren** kann, in der Geschichte wirklich und vollständig sich geoffenbaret hätte, oder jemals sich offenbarte, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit geschehen.

Diese vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freie Handeln mit der Prädetermination vollständig zusammenträfe. Wäre aber je ein solches Zusammentreffen, d. h. wäre die absolute Synthesis je vollständig entwickelt, so würden wir einsehen, daß alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geschichte geschehen ist, in diesem Ganzen gesetzmäßig war, und daß alle Handlungen, obgleich sie frei zu sein schienen, doch nothwendig waren, eben um dieses Ganze hervorzubringen. Der Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit ist nothwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihn beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis, d. h. wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung vollständig entwickelt hätte. —

Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei, und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwickelung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke, (disjecti membra poetae), die einzelnen Schauspieler sind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir

nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besondern Rolle, die wir spielen. — Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit, und dem Objectiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objectiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll. — Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist *selbst* absolut, insofern weder frei, noch unfrei, sondern beides zugleich, **absolut** frei, uud eben deswegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher sich nichts unterscheiden läßt, heraustritt, und sich ihrer bewußt wird, (sich selbst unterscheidet), welches dadurch geschieht, daß ihr Handeln ihr objectiv wird, übergeht in die objective Welt, so trennt sich das Freie und Nothwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir, und glauben wir innerlich immer frei zu sein, obgleich die Erscheinung unserer Freiheit, oder unsere Freiheit, insofern sie übergeht in die objective Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt, wie jede andere Begebenheit.

Es folgt nun aus dem Bisherigen von selbst, welche Ansicht der Geschichte die einzig wahre ist. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte

nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung, oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott **ist** nie, wenn Sein das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; **wäre er**, so wären **wir** nicht: aber er **offenbart** sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Es kommt alles darauf an, daß man jene Alternative einsehe. **Ist** Gott, d. h. ist die objective Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, oder was dasselbe ist, des vollständigen Zusammentreffens des Freien mit dem Bewußtlosen, so kann Nichts **anders** sein, als es ist. Aber die objective Welt ist es ja nicht. Oder ist sie etwa wirklich eine vollständige Offenbarung Gottes? — Ist nun die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwicklung der absoluten Synthesis eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewußtseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und Anschauende sich trennt, **selbst** aber, in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität, und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist.

Wir können drei Perioden jener Offenbarung, also auch drei Perioden der Geschichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beiden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur

steht, welche den Uebergang von dem Einen zum Andern macht. —

Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes, und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.

Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher, was in der ersten als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, das in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes **Naturgesetz** verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkür zwingt, einem **Naturplan** zu dienen und so allmählig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst die Völker allgemein untereinander verband, und was bis jetzt von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos, und selbst wider

ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund, und den universellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische, noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den frühern als Schicksal und als Natur erschien, sich als **Vorsehung** entwickeln, und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals, oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war.

Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein.

VI.

Die Kunst.

(Aus dem System des transscendentalen Idealismus 1800.)

Die ästhetische Anschauung faßt zusammen, was in der Erscheinung der Freiheit, und was in der Anschauung des Naturproducts getrennt existirt, nämlich **Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich, und Bewußtsein dieser Identität.** Das Product dieser Anschauung wird also einerseits an das Naturproduct, andererseits an das Freiheitsproduct gränzen, und die Charaktere beider in sich vereinigen müssen. Kennen wir das Product der Anschauung, so kennen wir auch die Anschauung selbst, wir brauchen also nur das Product abzuleiten, um die Anschauung abzuleiten.

Das Product wird mit dem Freiheitsproduct gemein haben, daß es ein mit Bewußtsein hervorgebrachtes, mit dem Naturproduct, daß es ein bewußtlos hervorgebrachtes ist. In der ersten Rücksicht wird es also das umgekehrte des organischen

Naturproducts sein. Wenn aus dem organischen Product die bewußtlose (blinde) Thätigkeit als bewußte reflectirt wird, so wird umgekehrt aus dem Product, von welchem hier die Rede ist, die bewußte Thätigkeit als bewußtlose, (objective) reflectirt werden, oder wenn das organische Product mir die bewußtlose Thätigkeit als bestimmt durch die bewußte reflectirt, so wird umgekehrt das Product, welches hier abgeleitet wird, die bewußte Thätigkeit als bestimmt durch die bewußtlose reflectiren. Kürzer: die Natur fängt bewußtlos an, und endet bewußt, die Production ist nicht zweckmäßig, wohl aber das Product. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede ist, muß mit Bewußtsein (subjetiv) anfangen, und im Bewußtlosen oder objectiv enden, das Ich ist bewußt der Production nach, bewußtlos in Ansehung des Products.

Wie sollen wir uns nun aber eine solche Anschauung transscendental erklären, in welcher die bewußtlose Thätigkeit durch die bewußte bis zur vollkommenen Identität mit ihr gleichsam hindurchwirkt? — Wir reflectiren vorerst darauf, daß die Thätigkeit eine bewußte sein soll. Nun ist es aber schlechthin unmöglich, daß mit Bewußtsein etwas Objectives hervorgebracht werde, was doch hier verlangt wird. Objectiv ist nur, was bewußtlos entsteht, das eigentlich Objective in jener Anschauung muß also auch nicht mit Bewußtsein hinzugebracht werden können. Wir können uns hierüber unmittelbar auf die Beweise berufen, die schon wegen des freien Handelns geführt worden sind, daß nämlich das

Objective in demselben durch etwas von der Freiheit Unabhängiges hinzukomme. Der Unterschied ist nur der, daß im freien Handeln die Identität beider Thätigkeiten aufgehoben sein muß, eben darum, damit das Handeln als frei erscheine. Auch können die beiden Thätigkeiten im freien Handeln **nie** absolut identisch werden, weshalb auch das Object des freien Handelns nothwendig ein **unendliches**, nie vollständig realisirtes ist, denn wäre es vollständig realisirt, so fielen die bewußte und die objective Thätigkeit in Eins zusammen, d. h. die Erscheinung der Freiheit hörte auf. Was nun durch die Freiheit schlechthin unmöglich war, soll durch das jetzt postulirte Handeln möglich sein welches aber eben um diesen Preis aufhören muß, ein freies Handeln zu sein, und ein solches wird, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit absolut vereinigt sind. Nun sollte aber doch die Production mit Bewußtsein geschehen, welches unmöglich ist, ohne daß beide getrennt sein. Hier ist also ein offenbarer Widerspruch. Bewußte, und bewußtlose Thätigkeit sollen absolut Eins sein im Product, gerade wie sie es im organischen Product auch sind, aber sie sollen auf andere Art Eins sein, beide sollen Eins sein **für das Ich selbst**. Dies ist aber unmöglich, außer wenn das Ich sich der Production bewußt ist. Aber ist das Ich der Production sich bewußt, so müssen beide Thätigkeiten getrennt sein, denn dies ist nothwendige Bedingung des Bewußtseins der Production. Beide Thätigkeiten müssen also Eins sein, denn sonst ist keine Identität, beide müssen getrennt sein, denn

sonst ist Identität, aber nicht für das Ich. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Beide Thätigkeiten müssen getrennt sein zum Behuf des Erscheinens, des Objectivwerdens der Production, gerade so, wie sie im freien Handeln getrennt sein müssen. Aber sie können nicht in's **Unendliche** getrennt sein, wie beim freien Handeln, weil sonst das Objective niemals eine vollständige Darstellung jener Identität wäre. Die Identität beider sollte aufgehoben sein nur zum Behuf des Bewußtseins, aber die Production soll in Bewußtlosigkeit enden, also muß es einen Punkt geben, wo beide in Eins zusammenfallen, und umgekehrt, wo beide in Eines zusammenfallen, muß die Production aufhören, als eine freie zu erscheinen.

Wenn dieser Punkt in der Production erreicht ist, so muß das Produciren absolut aufhören, und es muß dem Producirenden unmöglich sein, weiter zu produciren, denn die Bedingung alles Producirens ist eben die Entgegensetzung der bewußten, und der bewußtlosen Thätigkeit, diese sollen hier aber absolut zusammentreffen, es soll also in der Intelligenz aller Streit aufgehoben, aller Widerspruch vereinigt sein.

Die Intelligenz wird also in einer vollkommenen Anerkennung der im Product ausgedrückten Identität, als einer solchen, deren Princip in ihr selbst liegt, d. h. sie wird in einer vollkommenen Selbstanschauung enden. Da es nun die freie Tendenz zur Selbstanschauung in jener Identität

ist, welche die Intelligenz ursprünglich mit sich selbst entzweit, so wird das Gefühl, was jene Anschauung begleitet, das Gefühl einer unendlichen Befriedigung sein. Aller Trieb zu produciren steht mit der Vollendung des Productes stille, alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelöst. Da die Production ausgegangen war von Freiheit, d. h. von einer unendlichen Entgegensetzung der beiden Thätigkeiten, so wird die Intelligenz jene absolute Vereinigung beider, in welcher die Production endet, nicht der Freiheit zuschreiben können, denn gleichzeitig mit der Vollendung des Products ist alle Erscheinung der Freiheit hinweggenommen; sie wird sich durch jene Vereinigung selbst überrascht und beglückt fühlen, d. h. sie gleichsam als freiwillige Gunst einer höhern Natur ansehen, die das Unmögliche durch sie möglich gemacht hat.

Dieses Unbekannte aber, was hier die objective und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts anders, als jenes Absolute, welches den allgemeinen Grund der prästabilirten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält. Wird also jenes Absolute reflectirt aus dem Product, so wird es der Intelligenz erscheinen, als Etwas, das über ihr ist, und was selbst entgegen der Freiheit zu dem, was mit Bewußtsein und Absicht begonnen war, das Absichtslose hinzubringt.

Dieses unveränderlich Identische, was zu keinem Bewußtsein gelangen kann, und nur aus dem Product widerstrahlt, ist für das Producirende eben das, was für das Handelnde

das Schicksal ist, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete, oder das Objective hinzubringt, und wie jene Macht, welche durch unser freies Handeln ohne unser Wissen, und selbst wider unsern Willen nicht vorgestellte Zwecke realisirt, Schicksal genannt wird, so wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freiheit, und gewissermaßen der Freiheit entgegen, in welcher ewig sich flieht, was in jener Production vereinigt ist, zu dem Bewußten das Objective hinzubringt, mit dem dunkeln Begriff des **Genies** bezeichnet.

Daß alle ästhetische Production auf einem Gegensatz von Thätigkeiten beruhe, läßt sich schon aus der Aussage aller Künstler, daß sie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkürlich getrieben werden, daß sie durch Production derselben nur einen unwiderstehlichen Trieb ihrer Natur befriedigen, mit Recht schließen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerspruch ausgeht, so, daß den Widerspruch gesetzt die freie Thätigkeit unwillkürlich wird, so muß auch der künstlerische Trieb aus einem solchen Gefühl eines innern Widerspruchs hervorgehen. Dieser Widerspruch aber, da er den ganzen Menschen mit allen seinen Kräften in Bewegung setzt, ist ohne Zweifel ein Widerspruch, der das Letzte in ihm, die Wurzel seines ganzen Daseins angreift. Es ist gleichsam, als ob in den seltenen Menschen, welche vor andern Künstler sind im höchsten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identische, auf welches alles Dasein aufgetragen ist, seine Hülle, mit der es sich in andern umgiebt,

abgelegt habe, und so wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenso auch unmittelbar auf alles zurückwirke. Es kann also nur der Widerspruch zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen im freien Handeln sein, welcher den künstlerischen Trieb in Bewegung setzt, so wie es hinwiederum nur der Kunst gegeben sein kann, unser unendliches Streben zu befriedigen, und auch den letzten und äußersten Widerspruch in uns aufzulösen.

So wie die ästhetische Production ausgeht vom Gefühl eines scheinbar unauflöslichen Widerspruchs, ebenso endet sie nach dem Bekenntniß aller Künstler, und aller, die ihre Begeisterung theilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und daß dieses Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung ist, beweist schon, daß der Künstler die vollständige Auflösung des Widerspruchs, die er in seinem Kunstwerk erblickt, nicht sich selbst, sondern einer freiwilligen Gunst seiner Natur zuschreibt, die, so unerbittlich sie ihn in Widerspruch mit sich selbst setzte, ebenso gnädig den Schmerz dieses Widerspruchs von ihm hinwegnimmt, denn so wie der Künstler unwillkürlich, und selbst mit innerem Widerstreben zur Production getrieben wird, (daher bei den Alten die Aussprüche: pati Deum u. s. w. daher überhaupt die Vorstellung von Begeisterung durch fremden Anhauch) ebenso kommt auch das Objective zu seiner Production gleichsam ohne sein Zuthun, d. h. selbst blos objectiv hinzu. Ebenso wie der verhängnißvolle Mensch nicht vollführt, was er will, oder beabsichtigt, sondern was er durch ein unbegreifliches

Schicksal, unter dessen Einwirkung er steht, vollführen muß, so scheint der Künstler, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung dessen, was das eigentlich Objective in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen andern Menschen absöndert, und ihn Dinge auszusprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht, und deren Sinn unendlich ist. Da nun jenes absolute Zusammentreffen der beiden sich fliehenden Thätigkeiten schlechthin nicht weiter erklärbar, sondern blos eine Erscheinung ist, die obschon unbegreiflich, doch nicht geleugnet werden kann; so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte.

Wenn nun ferner die Kunst durch zwei von einander völlig verschiedene Thätigkeiten vollendet wird, so ist das Genie weder die Eine noch die andere, sondern das, was über beiden ist. Wenn wir in der Einen jener beiden Thätigkeiten, der bewußten nämlich, das suchen müssen, was insgemein Kunst genannt wird, was aber nur der Eine Theil derselben ist, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewußtsein, Ueberlegung und Reflerion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Ueberlieferung und durch eigene Uebung erreicht werden kann, so werden wir dagegen in dem Bewußtlosen, was in die Kunst mit eingeht, dasjenige suchen müssen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Uebung, noch auf andere Art erlangt werden, sondern allein

durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann, und welches dasjenige ist, was wir mit einem Wort die Poesie in der Kunst nennen können.

Es erhellt aber eben daraus von selbst, daß es eine höchst unnütze Frage wäre, welchem von den beiden Bestandtheilen der Vorzug vor dem andern zukomme, da in der That jeder derselben ohne den andern keinen Werth hat, und nur beide zusammen das Höchste hervorbringen. Denn obgleich das, was nicht durch Uebung erreicht wird, sondern mit uns geboren ist, allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, so haben doch die Götter auch die Ausübung jener ursprünglichen Kraft an das ernstliche Bemühen der Menschen, an den Fleiß und die Ueberlegung so fest geknüpft, daß die Poesie selbst wo sie angeboren ist, ohne die Kunst nur gleichsam todte Producte hervorbringt, an welchen kein menschlicher Verstand sich ergötzen kann, und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urtheil und selbst die Anschauung von sich zurückstoßen. Es läßt sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daß Kunst ohne Poesie als daß Poesie ohne Kunst etwas zu leisten vermöge, theils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poesie, obgleich viele ohne alle Kunst sind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen großer Meister den ursprünglichen Mangel an objectiver Kraft einigermaßen zu ersetzen im Stande ist, obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poesie entstehen kann, der an seiner Oberflächlichkeit im Gegensatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre

Künstler, obwohl er mit der größten Besonnenheit arbeitet, unwillkürlich in sein Werk legt, und welche weder er, noch irgend ein anderer ganz zu durchdringen vermag, so wie an vielen andern Merkmalen, z. B. dem großen Werth, den er auf das blos Mechanische der Kunst legt, an der Armuth der Form, in welcher er sich bewegt u. s. w. leicht unterscheidbar ist.

Es erhellt nun aber auch von selbst, daß ebenso wenig als Poesie und Kunst einzeln und für sich, ebenso wenig auch eine abgesonderte Existenz beider das Vollendete hervorbringen könnne, daß also, weil die Identität beider nur ursprünglich sein kann und durch Freiheit schlechthin unmöglich und unerreichbar ist, das Vollendete nur durch das Genie möglich sei, welches eben deswegen für die Aesthetik dasselbe ist, was das Ich für die Philosophie, nämlich das Höchste absolut Reelle, was selbst nie objectiv wird, aber Ursache alles Objectiven ist.

Die Kunst ist das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist ebendeswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung

gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten. Jedes herrliche Gemälde entsteht dadurch gleichsam, daß die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt, und ist nur die Oeffnung, durch welche jene Gestalten und Gegenden der Phantasiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchschimmert, völlig hervortreten. Die Natur ist dem Künstler nicht mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt, oder nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existirt.

Wenn es nun aber die Kunst allein ist, welcher das, was der Philosoph nur subjectiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zu machen, gelingen kann, so ist, um noch diesen Schluß daraus zu ziehen, zu erwarten, daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der

Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenso viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie sein werde, ist im Allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existirt hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösliche Trennung geschehen ist. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen könne, dieß ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist.

VII.

Ueber Speculation und Empirie in der Physik.

(Aus der Zeitschrift für speculative Physik 1800.)

Schon oft habe ich mich gefragt, warum sie es gelten lassen, daß ein Le Sage z. B. über die Natur speculirt, und warum sie dasselbe nicht uns zugestehen wollen, und niemals habe ich eine andere Antwort gefunden, als: weil in seinem System das leichte und lose Wesen der Hypothesen und willkürlichen Annahmen gleichsam sanctionirt, und wenn es möglich wäre, verewigt wird; — wir dagegen das gerade Gegentheil wollen. Le Sage's Principien sind das offenbarste Bekenntniß, daß wir über die letzten Ursachen der Natur nichts wissen, und ein Versuch im Großen, dieses Nichtwissens unerachtet ein System der Natur auszudenken, das — man annehmen kann, wenn man will. Die speculative Tendenz ehre ich, und gebrauche sein Beispiel für

mich, der ich diese Tendenz zu etwas Besserem anwenden will, nämlich zu Principien, welche, meines Erachtens, evident und gewiß sind.

Wenn sie nur wenigstens diese Tendenz eingeständen, welche ja doch — selbst mitten im crassesten Empirismus — hervorbricht, so hätte ich schon halb gewonnen. Es ist nicht diese Tendenz welche der Naturwissenschaft geschadet hat, sondern die unwürdige und falsche Richtung die sie genommen hat; ihr ereifert euch über jene, und werft auf jene zurück, worüber ihr doch diese anklagen solltet. Versucht nur das speculative Organ **gehörig** zu gebrauchen, ehe ihr es selbst zugleich mit seinem Mißbrauch wegwerft. Es gehörig zu gebrauchen ist jetzt möglich gemacht, nachdem man weiß, was **Wissen** ist, welches freilich vor Kurzem noch das war, was man am **wenigsten** wußte.

Unleidlich und kaum zu ertragen muß es doch sein, von den Naturerscheinungen nichts zu begreifen, da man sich solche Zumuthungen gefallen läßt, wie die, welche in den Systemen der Atomistik, an den Verstand und die Einbildungskraft gemacht werden; nur um jenes drückende Gefühl — wenigstens scheinbar los zu werden. — Vielleicht aber ist es noch drückender, sich aus der allgemeinen Nichtswürdigkeit der Begriffe zu würdigen Begriffen von der Natur erheben zu sollen — und ich sehe ein, daß die Foderungen, welche durch die Naturphilosophie gemacht werden, gegen den herrschenden Geist des Zeitalters so sehr angehen, als die z. B. welche durch die Kunst gemacht werden. Sollten

sie das Antlitz der Natur eher ertragen, als das der Poesie und der Kunst? —

Man sieht gar nicht ein, wozu — zu welchem Ziel und Ende — die Natur so geschäftig ist, wenn ihre ganze Kunst in nichts als dieser — Taschenspielerei besteht, welche in jenen Systemen nachgespiegelt wird. Ihr erklärt freilich, nachdem man euch alles — diese Körperchen — diese Figuren — diese feinen Materien zugestanden hat. Aber wozu sind denn alle diese Anstalten selbst gemacht? — Und wie kommt es, daß die Natur nicht sich selbst über ihre Stümperei verachtet?

Ich weiß wohl, daß die meisten Naturforscher den Jammer dieser Theorien einsehen. Von dergleichen Theorien haben sie die Gemeinplätze abstrahirt, die sie gegen uns brauchen, und welche zu hören schon längst unsäglich langweilig geworden ist, das macht, weil sie keinen Begriff von Theorie haben — nicht wissen, daß alle jene sogenannten Theorien — keine Theorien sind — oder daß, wenn jene es sind, unsere das gerade Gegentheil davon sind. Sie können die Zeiten eines Des Cartes, Euler u. s. w. noch immer nicht los werden. Wie lange soll denn alles alte, längst der Vergessenheit werthe, nachgeschleppt werden, und wenn sie unsere Bemühungen vergleichen wollen, warum vergleichen sie solche nicht mit den bei weitem würdigern, der ältesten griechischen Physiker, von denen uns freilich, leider! nur Bruchstücke geblieben sind.

Daß das, was sie Theorien nennen, der wahren Wissenschaft im höchsten Grad Eintrag thue, wissen wir recht gut,

und in manchen Stücken vielleicht besser wie sie. — Alle diejenigen Theorien sind der Erfahrung zuwider, welche von der Erfahrung abstrahirt sind, welche die Ursachen, aus denen sie erklären, nicht an sich, nicht unabhängig von den Erfahrungen kennen, welche erklärt werden sollen. Denn, wo dies der Fall ist, geschieht nichts, als daß man erst in die Principien alles hinein legt, was hinreichend ist, die (schon bekannten) Erfahrungen zu erklären — man erdichtet also die Ursachen, und richtet sie gerade so ein, wie man sie nachher braucht. Auch abgesehen von dem ewigen Zirkel im Erklären, der hierbei gemacht wird, indem man erst die Ursachen aus den Wirkungen, hierauf die Wirkungen wieder aus den (selbst gemachten) Ursachen ableitet, so ist es, weil doch die Erfahrungen täglich erweitert werden, natürlich, daß jene vorausgesetzten Ursachen alle Augenblicke einmal unzureichend werden, daß man immer neue Bestimmungen in sie setzen muß — endlich werden diese Bestimmungen zu einer solchen Last angehäuft, oder es geschieht auch wohl, daß zur Erklärung der Einen Erscheinung Bestimmungen nöthig sind, welche den, zum Behuf einer andern angenommenen, widersprechen, so daß man zuletzt ungeduldig wird, die Last abwirft, und sich entschließt, eine Zeitlang wieder ohne Theorie in der Welt umherzugehen, bis man einmal wieder, sei es aus Verzweiflung oder um sich eine Unterhaltung zu machen, eine Theorie aussinnt, mit der es nicht besser geht, wie mit der vorhergehenden.

Wahre Theorien können nur solche sein oder werden,

welche absolut a priori errichtet werden; denn wenn die Principien in sich selbst gewiß sind, und zu ihrer Bestätigung der Erfahrung überall nicht bedürfen, so sind sie auch völlig allgemein, und weil doch die Natur der Vernunft nie widersprechen kann, zureichend für alle möglichen Erscheinungen, sie mögen bekannt sein oder nicht — jetzt oder künftig dargestellt werden. In solchen Theorien finden eigentlich gar keine **Erklärungen** statt. Erklärungen sind nur, wo von der Erscheinung auf die Ursache zurück geschlossen, die Ursache nach der Wirkung bestimmt wird — mit einem Wort im Felde des Empirismus, nicht aber wo man aus der als selbstständig angenommnen und getrennten Ursache die Wirkung ableitet. Hier sind nur **Constructionen** möglich. Der Begriff von **Erklärung** der Naturerscheinungen muß also aus der wahren Naturwissenschaft völlig verschwinden. In der Mathematik wird nicht erklärt, sondern es wird **bewiesen**. Der Beweis — die Construction — ist die Erklärung. Und umgekehrt, wo man zu erklären versucht, fehlt es gewöhnlich am Beweis. — Wenn der dynamische Physiker von Erklärungen spricht, so geschieht es höchstens aus einer alten Gewohnheit — in der That aber construirt er nur: er geht von seinem Princip aus, unbekümmert, wohin es ihn führe, die Erscheinungen fallen, wenn er nur consequent verfährt, von selbst in ihre gehörige Stelle, und die Stelle, die sie im System einnehmen, ist zugleich die einzige Erklärung von ihnen, die es giebt.

Eine Theorie der Natur, welche nicht bloß comparativ, sondern ganz und in jeder Rücksicht a priori errichtet wird, kann eben deswegen auch nichts sein, als eine getreue Darstellung oder Historie der Natur selbst. Der Naturphilosoph setzt sich an die Stelle der Natur; hat nun wohl diese, indem sie sich selbst hervorbringt, die Erscheinungen im Auge, welche sie hervorbringen will, und entsteht ihr nicht alles — entsteht sie nicht sich selbst bewußtlos? Die Natur ist für sich selbst a priori, also muß wohl die Theorie, welche zur Construction nicht mehr voraussetzt, als die Natur selbst vorausgesetzt hat, nämlich der letztern innres Wesen und Charakter — (Identität aus Duplicität) — nichts andres, als wieder die Natur, wie sie für sich selbst ist, zum Resultat oder Product geben.

Es ist ein sehr gemeiner Einwurf gegen eine Theorie der Natur a priori, daß doch die Theorie noch durch keine einzige Voraussagung irgend einer Erfahrung sich legitimirt habe. Dies ist völlig falsch. Unzählige Erscheinungen sind von Physikern vorhergesehen worden, ehe sie durch das Experiment dargestellt wurden; und dies wird künftig immer mehr der Fall sein — und um desto schneller wird die empirische Naturforschung fortschreiten, nachdem sie nicht mehr nöthig hat, nach allen Richtungen hin blind zu schweifen, nachdem der Umkreis gezogen ist, innerhalb dessen alle ihre Entdeckungen fallen müssen, nachdem alle Stellen bezeichnet sind, an welche die Erscheinungen zu stehen kommen, und selbst die, welche bis jetzt noch leere Fächer sind.

In dem Mechanismus, nach welchem der menschliche Geist fortschreitet, hat es seinen sichern Grund, warum die Empirie überall und in allen Theilen des Wissens der Wissenschaft vorangegangen ist. Die Natur scheint sich daran zu ergötzen, daß sie mit der Vernunft, d. h. mit sich selbst spielt; gewöhnlich entschleiert sie das lang bewahrte Geheimniß von einer Seite, welche selbst wieder über den wahren Sinn desselben auf Irrwege führt; aber Einmal im Besitz des Menschen wird es Gegenstand der angestrengtesten Untersuchungen, und rückt früher oder später endlich an die richtige Stelle und in das wahre Licht, um von nun an etwas ganz andres zu bedeuten, als es anfangs bedeutet hat. Man erinnre sich an die galvanischen Phänomene, welche anfangs so einseitig wie möglich sich darstellten, indeß jetzt bereits bewiesen ist, was ich schon in meiner Schrift von der Weltseele voraussagte, daß der Galvanismus etwas weit allgemeineres sei, als man bis dahin sich vorstellte — aber eben einen solchen Proceß, wie der galvanische, zu dessen Möglichkeit alle Kräfte der Natur, magnetische, electrische, chemische concurriren, durch die Theorie, wenn sie existirte, als nothwendig in der Natur vorkommend vorherzusehen — und so ihnen zum voraus den Rang anzuweisen, war nicht absolut unmöglich, obgleich es nicht geschehen ist. — Diesen Launen der Natur, welche, obgleich sie ein schönes Schauspiel von Thätigkeit hervorbringen, doch den Weg zur Wahrheit verlängern, ein Ziel zu setzen, ist nur durch eine in sich selbst fest und sicher gegründete Theorie möglich. Für

eine solche kann durch Erfahrung in der Natur zwar sehr viel neues, aber — (weil sie zugleich ihre Unendlichkeit und ihre Grenze kennt) — nichts unerwartetes gefunden werden, und da ihre Principien in sich selbst bestehen, nichts was sie widerlegen, ja sogar nichts was sie in Verlegenheit setzen könnte.

Ich schließe diese Betrachtungen mit einem Resultat, das aus ihnen hervorgeht, nämlich **daß wer keine rechte Theorie hat, unmöglich auch eine rechte Erfahrung haben kann**, und umgekehrt. Die Thatsache an sich ist nichts. Ganz anders **erscheint** sie sogar dem, der **Begriffe** hat, als dem, der begrifflos sie anblickt. Um recht zu sehen muß man wissen, wornach zu sehen ist, und viele Experimentatoren gleichen jenen Reisenden, die recht vieles erfragen könnten, wenn sie nur wüßten, wornach zu fragen wäre.

VIII.

Ein Gedicht.

(Aus der Zeitschrift für speculative Physik 1800.)

Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grausen,
Da ich sie kenne von innen und außen,
Ist gar ein träg' und zahmes Thier,
Was weder dräut dir noch mir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen sein eisern Kerkerhaus,

Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebend'gen Dingen
Thut nach Bewußtsein mächtig ringen.
Daher der Dinge Qualität,
Weil er d'rinn quallen und treiben thät,
Die Kraft, wodurch Metalle sprossen,
Bäume im Frühling aufgeschossen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht herauszuwenden.
Läßt sich die Mühe nicht verdrießen,
Thut jetzt in die Höhe schießen,
Seine Glieder und Organ' verlängern,
Jetzt wieder verkürzen und verengern,
Und hofft durch Drehen und durch Winden
Die rechte Form und Gestalt zu finden,
Und kämpfend so mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element
Lernt er im kleinen Raum gewinnen,
Darinn er zuerst kommt zum Besinnen.

In einen Zwergen eingeschlossen
Von schöner Gestalt und g'radem Sprossen
(Heißt in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't.

Vom eisernen Schlaf, vom langen Traum
Erwacht sich selber erkennet kaum.
Ueber sich selbst gar sehr verwundert ist,
Mit großen Augen sich grüßt und mißt,
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückfließen,
Und steht Zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein.
Fürchtet wohl in bangen Träumen,
Der Riese möcht' sich ermannen und bäumen,
Und wie der alte Gott Satorn
Seine Kinder verschlingen im Zorn.
Weiß nicht, daß er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt,
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt:
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,

Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.

IX.

Ueber die absolute Erkenntnißweise.

(Aus der Neuen Zeitschrift für speculative Physik 1802.)

Ohne alle weitere Anleitung zur reinen Anschauung schreitet der Geometer unmittelbar zu seinen Constructionen; und selbst seine Postulate sind nicht Foderungen jener Anschauung überhaupt, über welche kein Zweifel oder eine Zweideutigkeit voraus gesetzt wird, sondern Foderungen bestimmter Anschauungen.

Auf gleiche Weise ist dem Philosophen in der strengwissenschaftlichen Construction die intellectuelle oder Vernunftanschauung etwas Entschiednes, und worüber kein Zweifel statuirt, oder Erklärung nöthig gefunden wird. Sie ist das, was schlechthin, und ohne alle Foderung vorausgesetzt wird, und kann in dieser Rücksicht nicht einmal Postulat der Philosophie heißen.

Beinahe möchte man von ihr fragen, was bei Plato von der Tugend gefragt wird: kann sie gelehrt werden oder

nicht, wird sie durch Uebung erlangt, oder ist sie vielleicht weder durch Unterricht noch durch Fleiß zu erwerben, sondern von Natur angeboren, oder dem Menschen durch ein göttliches Geschick verliehen?

Daß sie nichts seie, das gelehrt werden könne, ist klar; alle Versuche sie zu lehren sind also in der wissenschaftlichen Philosophie völlig unnütz, und Anleitungen zu ihr, da sie nothwendig einen Eingang vor der Philosophie, vorläufige Expositionen und dergleichen bilden, können in der strengen Wissenschaft nicht gesucht werden.

Zu begreifen ist auch nicht, warum die Philosophie eben zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sei, es ziemt sich vielmehr, den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden, und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philosophie an, und wer nicht schon da ist, oder vor diesem Punkt sich scheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück.

Die intellectuelle Anschauung nicht nur vorübergehend, sondern bleibend als unveränderliches Organ, ist die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und in allen Theilen des Wissens. Denn sie ist das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besondern, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen. Der Anatom, welcher eine Pflanze oder einen thierischen Leib zergliedert, glaubt wohl unmittelbar die Pflanze oder den thierischen Organismus zu sehen, eigentlich aber erblickt

er nur das einzelne Ding, das er Pflanze oder Leib nennt; die Pflanze in der Pflanze, das Organ im Organ, und mit einem Wort den Begriff oder die Indifferenz in der Differenz zu sehen, ist nur durch intellectuelle Anschauung möglich.

Das Dasein einer Philosophie an und für sich schon auch nur in der Idee beweist die Nothwendigkeit der Voraussetzung, daß das Wissen, zu welchem man auf den gewöhnlichen Wegen gelangt, kein wahres Wissen seie, und da die Philosophie selbst von dem Wissen, welchem in anderer Rücksicht Evidenz zugeschrieben wird, dem mathematischen, die Gründe und die Bedingungen zu erforschen strebt, so beweist dies, daß mit der Voraussetzung einer Philosophie zugleich die bloß bedingte Wahrheit auch dieses Wissens vorausgesetzt werde.

Folgendes ist der allgemeine Grund der Erfindung der Philosophie.

Von welcher Art übrigens das angeborne Wissen sein möge, so ist so viel klar, daß es in der nothwendigen Beziehung auf ein blos endliches Dasein gesetzt, und ein in diesem reflectirtes Wissen seie. Endlich jedoch (auch dies kann unmittelbar eingesehen werden) ist dieses Endliche wiederum nur für uns, und nothwendig nur in der Beziehung und Entgegensetzung auf und mit einem Unendlichen. Dieses Unendliche nun, welches wir auch das Ideale nennen können, ist auf keine Weise weder begrenzt noch begrenzbar, das Endliche aber jederzeit und in's Unendliche immer nur ein bestimmtes.

Hiermit ist der allgemeine Gegensatz des Idealen und Realen, Unendlichen und Endlichen, im Bewußtsein selbst gesetzt; denn da in dem Unendlichen, dessen unmittelbarer Ausdruck der Begriff, jederzeit mehr enthalten ist, als in dem Endlichen, dessen unmittelbarer Ausdruck das Object, so ist es nothwendig, daß beide, indem das eine auf das andre bezogen wird, zugleich unter einander entgegengesetzt werden.

Von jeder angeblichen Philosophie, die nicht Philosophie ist, kann man zum Voraus sagen, daß sie, es geschehe unter welchen Formen es wolle, bei dieser Entgegensetzung stehen bleibe.

Die Geometrie und die Mathematik dagegen überhaupt sind gänzlich von diesem Gegensatz hinweg. Hier ist das Denken dem Sein, der Begriff dem Object jederzeit adäquat, und umgekehrt, und nie kann auch nur die Frage entstehen, ob das, was im Denken richtig und gewiß seie, es auch im Sein, oder im Object seie, oder wie das, was im Sein ausgedrückt ist, zu einer Nothwendigkeit des Denkens werde. Es ist hier mit einem Wort kein Unterschied von subjectiver und objectiver Wahrheit, Subjectivität und Objectivität sind absolut Eins, und es ist keine Construction dieser Wissenschaften, in der sie es nicht seien.

Die mathematische Evidenz beruht einzig auf dieser Einheit, ja diese Einheit ist die reine Evidenz selbst, in der Geometrie nur und Arithmetik erscheint sie in einer bestimmten Unterordnung, dort unter das Sein, hier unter

das Denken, (was nur demjenigen begreiflich sein wird, dem es überhaupt begreiflich ist, wie in Allem Alles enthalten sei, und wie auch das, was auf der einen Seite im Sein auf der Andern im Denken ausgedrückt ist, den ganzen Organismus der Vernunft reflectirt): diese selbe Evidenz nun, oder die Einheit des Denkens und Seins nicht in dieser oder jener Beziehung, sondern schlechthin an und für sich selbst, mithin als die Evidenz in aller Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten erblicken, heißt sich zu der Anschauung der absoluten Einheit und dadurch überhaupt zur intellectuellen Anschauung erheben.

Ganz und gar, und schon vorläufig ist aus aller Evidenz heraus, wer aus jener Einheit des Denkens und Seins, Subjectiven und Objectiven heraus ist; mit jener zugleich ist das demonstrative Princip der Identität verloren, oder es bleibt höchstens als Verstandesprincip zurück, die Demonstration ist Fortgang an logischer Identität, an der Begriffseinheit der Reflexion, ohne Wahrheit und Gehalt.

Auch hat immer die Vernunft, selbst in unvollkommneren Bestrebungen, die höchste und unmittelbarste Evidenz an jene Einheit geknüpft. Jener durch alle Begriffe und Formen des endlichen Erkennens hindurchgehende Gegensatz des Denkens und Seins war auch dem Dogmatismus nur subjectiv unüberwindlich, und auch er erkannte als höchstes Objectives der Erkenntniß eine Einheit, in der unmittelbar dem Begriff auch das Sein, der Idealität die Realität folgte, und

verknüpft wäre. Hieran knüpfte sich der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes, welchen die Reflexionssysteme mit Recht als den Punkt der reinsten philosophischen Evidenz betrachteten. An der Idee des Absoluten fehlte es nicht, nur die Erkenntnißart war die verkehrte. Die Reflexion beruht ihrer Natur nach auf der Entgegensetzung des Denkens und Seins; jene Einheit des Denkens und Seins war jenen Systemen nun selbst wieder ein Sein, nur innerhalb dieser Einheit war ihnen Denken und Sein vereinigt, und Gott war insofern absolut, als es in ihm vereinigt war, und in Ansehung seiner unmittelbar aus der Idee oder der Möglichkeit auch das Sein oder die Wirklichkeit folgte, außerhalb dieser Einheit aber und im subjectiven Gegensatz mit ihr blieb ihnen noch das Denken selbst, der Gegensatz war zwar in Gott, aber nicht in ihrem Erkennen aufgehoben. Auf diese Weise und nachdem die Einheit des Denkens und Seins im Absoluten selbst wieder zu einem bloßen Sein zusammengeschwunden war, das zum Denken des Philosophen sich wieder wie Reales zu Idealem, oder Objectives zu Subjectivem verhielt, folgte nicht mehr aus der Idee in Gott selbst, sondern aus dem Denken des Philosophen das Sein Gottes, die Idee des Absoluten selbst also, Einheit des Denkens und Seins zu sein, war so gut als wieder verschwunden.

Dies, daß aus dem bloßen Denken des Absoluten noch keinesweges seine Realität folge, (denn daraus, daß ich mir einen goldenen Berg denken kann, folgt noch nicht, daß er

wirklich seie, oder, um uns ganz Kantisch auszudrücken, dadurch, daß sich jemand hundert Thaler denkt, folgt noch nicht, daß sein Cassabestand um soviel vermehrt seie) ist denn auch, seit der tiefen und gründlichen Gemeinheit der Vorstellungen, die der Kriticismus hierüber eingeführt hat, das allgemein Entscheidende gegen alle positive und kategorische Erkenntniß des Absoluten geworden, und bewirkt, wenn man nicht gänzlich darauf Verzicht thun will, wenigstens, daß man vorläufig hypothetisch aus dem reinen Denken, oder dem Verstandesprincip der Identität philosophirt, und sieht, wo man das Sein sonst herbekommen möge.

Dem Bestreben der Reflexion, das Absolute, als Absolutes, gleichwohl als Objectives zu fixiren, liegt die Unwissenheit über die absolute Erkenntnißart nicht mehr oder offenbarer zu Grunde, als dem nur scheinbar Entgegengesetzten des Kriticismus, der, indem er das Widersprechende jenes Bestrebens zwar, aber selbst nichts, was über die Sphäre dieses Widerspruchs hinaus ginge, aufzuzeigen im Stande ist, gegenüber von der wahren Philosophie, nur ein schlechter Scepticismus ist, der, selbst ganz in der Reflexion verwachsen, mit ihr zugleich die Philosophie selbst angegriffen und als Speculation vernichtet zu haben meint. Der wahre Scepticismus ist ganz gegen die Reflexionserkenntniß gerichtet, aber aus dem Princip der wahren Speculation, nur daß er dieses nicht kategorisch aussprechen kann, weil er sonst aufhörte Scepticismus zu sein, gegen die Speculation aber oder die absolute Erkenntniß kann man sicher sein, daß er

nie andere Waffen finden werde, als welche selbst von dem gemeinen oder relativen Wissen hergenommen sind, dessen Realität er selbst anfechten muß, indeß sie von jener nicht blos bezweifelt, sondern unbedingt verworfen wird. In diesem Verhältniß können Scepticismus und Philosophie zwar nie zusammen kommen, aber jener verhält sich zu dieser als etwas schlechthin Privatives, ohngefähr wie sich zum Licht die Finsterniß verhält, er ist für diese überhaupt nicht da und mittelbar durch sie selbst annullirt.

Die absolute Erkenntnißart, wie die Wahrheit, welche in ihr ist, hat keinen wahren Gegensatz außer sich, und wenn sie zwar jemand so wenig, als das Licht dem Blindgebornen, oder wenn es möglich wäre, daß einem intelligenten Wesen die Anschauung desselben fehlte, der Raum einem solchen andemonstrirt werden kann, so kann ihr dagegen auch von keinem etwas entgegengesetzt werden, sie ist das durchbrechende Licht, das sich selbst der Tag ist und keine Finsterniß kennet.

X.

Ueber einige Einwendungen gegen das Studium der Philosophie.

(Aus den Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums 1802.)

Wenn ich den sehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philosophie der Religion und dem Staate gefährlich sei, nicht mit Stillschweigen übergehe, so ist es, weil ich glaube, daß die meisten, die sich hierauf entgegnend haben vernehmen lassen, nicht im Stande gewesen sind, das gehörige zu sagen.

Die nächste Antwort wäre wohl die: was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion sein, denen die Philosophie gefährlich sein kann? Wäre dies wirklich der Fall, so müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philosophie folgt nur ihren innern Gründen und kann sich wenig bekümmern, ob alles, was von Menschen gemacht ist, damit übereinstimme.

Was den Staat betrifft, so will ich die Frage allgemein stellen: Wovon kann man in der wissenschaftlichen Beziehung mit Recht sagen oder fürchten, daß es dem Staat gefährlich sei? Es wird sich alsdann ohne Zweifel von selbst ergeben, ob die Philosophie etwas der Art sei oder ob etwas der Art aus ihr hervorgehen könne?

Eine Richtung in der Wissenschaft halte ich in Beziehung auf den Staat für verderblich und die andere für untergrabend.

Die erste ist, wenn das gemeine Wissen sich zum absoluten oder zur Beurtheilung desselben aufrichten will. Der Staat begünstige nur erst, daß der gemeine Verstand Schiedsrichter über Ideen sei, so wird dieser sich bald auch über den Staat erheben, dessen auf Vernunft und in Ideen gegründete Verfassung er so wenig wie diese begreift. Mit denselben populären Gründen, mit welcher er gegen die Philosophie zu streiten meint, kann er und noch viel einleuchtender die ersten Formen des Staates angreifen. Ich muß erklären, was ich unter gemeinem Verstand begreife. Keinesweges allein oder vorzüglich den rohen, schlechthin ungebildeten Verstand, sondern gleicherweise den durch falsche und oberflächliche Kultur zum hohlen und leeren Räsonniren gebildeten Verstand, der sich für absolut gebildet hält, und der in der neueren Zeit sich durch Herabwürdigung alles dessen, was auf Ideen beruht, vorzüglich geäußert hat.

Dieser Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen untersteht, ist die Philosophie am meisten entgegengesetzt. Man

wird zugeben müssen, daß es keine Nation in dieser Erhebung eines räsonnirenden Verstandes über die Vernunft weiter gebracht hat, als die französische. Es ist demnach die größte auch historische Ungereimtheit, zu sagen: Philosophie sei für Erhaltung der Rechtsgrundsätze gefährlich, (denn ich will mich so ausdrücken, da es allerdings Verfassungen oder Zustände derselben geben könnte, denen die Philosophie zwar nicht gefährlich, aber eben auch nicht günstig sein kann). Gerade diejenige Nation, die, einige wenige Individuen früherer Zeiten ausgenommen, (denen man aber gewiß keinen Einfluß auf die politischen Begebenheiten der späteren zuschreiben wird), in keiner Epoche, am wenigsten in derjenigen, welche der Revolution voranging, Philosophen hatte, war es, die das Beispiel einer durch rohe Gräuel bezeichneten Umwälzung mit derselben Frevelhaftigkeit gab, mit welcher sie nachher zu neuen Formen der Sclaverei zurückgekehrt ist. Ich läugne nicht, daß Räsonneurs in allen Wissenschaften und nach allen Richtungen in Frankreich den Namen der Philosophen usurpirt haben; es möchte aber wohl keiner von denjenigen sein, denen unter uns dieser Character unbestreitbar zukommt, der einem einzigen von jenen ihn zugestände. Es ist nicht zu verwundern und wäre an sich, wenn man nicht auf andere Weise über den Werth und die Bedeutung davon aufgeklärt würde, sogar preiswürdig, daß eine kraftvolle Regierung unter diesem Volk jene leeren Abstractionen proscribirt, in welchen allerdings großentheils oder allein bestand, was die Franzosen von wissenschaftlichen Begriffen hatten.

Mit hohlen Verstandesbegriffen läßt sich freilich so wenig ein Staat als eine Philosophie bauen, und eine Nation, die den Zugang zu den Ideen nicht hat, thut Recht, wenigstens Reste von solchen aus Trümmern vorhanden gewesener Formen hervorzusuchen.

Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft, führt ganz nothwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei. Fade oder heuchlerische Schwätzer, die da meinen, ein gewisses süßlichtes Gemenge sogenannter sittlicher Grundsätze an die Stelle der Ideenherrschaft zu setzen, verrathen nur, wie wenig sie selbst von Sittlichkeit wissen. Es giebt keine ohne Ideen, und alles sittliche Handeln ist es nur als Ausdruck von Ideen.

Die andere Richtung, in welche sich die erste verliert, und welche die Auflösung alles dessen, was auf Ideen gegründet ist, herbeiführen muß, ist die auf das blos Nützliche. Wenn Einmal dieses der höchste Maaßstab für alles ist, so gilt er auch für die Staatsverfassung. Nun giebt es aber wohl überhaupt keine wandelbarere Sicherheit, als jene; denn von dem, was heute nützlich ist, ist es morgen das Gegentheil. Aber noch überdies muß dieser, es sei durch welche Wirkung, sich verbreitende Trieb alles Große und jede Energie unter einer Nation ersticken. Nach dem Maaßstabe desselben wäre die Erfindung des Spinnrads wichtiger, als die eines Weltsystems, und die Einführung der spanischen Schafzucht in

einem Lande für ein größeres Werk zu achten, als die Umgestaltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers. Wenn Philosophie eine Nation groß machen könnte, so wäre es eine solche, die ganz in Ideen ist, die nicht über den Genuß grübelte oder die Liebe zum Leben als erste Triebfeder obenansetzte, sondern die Verachtung des Todes lehrte und nicht die Tugenden großer Karaktere psychologisch zergliederte. In Deutschland könnte, da kein äußeres Band es vermag, nur ein inneres, eine herrschende Religion oder Philosophie, den alten Nationalcharakter hervorrufen, der in der Einzelnheit zerfallen ist und immer mehr zerfällt. Es ist gewiß, daß ein kleines, friedliches, zu keinen großen Bestimmungen berufenes Völklein auch keiner großen Motive bedarf; für diese scheint es hinreichend, daß es leidlich zu essen und zu trinken habe und der Industrie sich ergebe. Selbst in größeren Staaten zwingt die Unverhältnißmäßigkeit der Mittel, die ein armer Boden darreicht, zu den Zwecken, die Regierungen selbst, sich mit diesem Nützlichkeitsgeist zu befreunden und alle Künste und Wissenschaften einzig auf das Streben darnach anzuweisen. Es leidet keinen Zweifel, daß solchen Staaten die Philosophie nichts nützen kann, und wenn die Fürsten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige selbst sich schämen, Könige zu sein und nur die ersten Bürger sein wollen, auch die Philosophie nur anfangen kann, sich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzusteigen.

Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urtheiler sich erhebt, irgend etwas Einhalt zu thun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist:

Odi profanum volgus et arceo.

XI.

Ueber die historische Construction des Christenthums.

(Aus den Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums 1803.)

Im Christenthum wird das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut, und diese allgemeine Anschauung macht den Grundcharakter desselben aus. Vollkommen können wir dies nur im Gegensatz gegen die Religion hauptsächlich des griechischen Alterthums einsehen. Wenn ich der noch älteren, vorzüglich der Jüdischen nicht erwähne, so ist es, weil sie in dieser Beziehung keinen Gegensatz bildet, ohne deswegen, nach meiner Meinung, die Einheit zu sein. Die Mythologie der Griechen war eine geschlossene Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeschaut werden können. Reine Begrenzung von der einen und ungetheilte Absolutheit von der andern

Seite ist das bestimmende Gesetz jeder einzelnen Göttergestalt, eben so wie der Götterwelt im Ganzen. Das Unendliche wurde nur im Endlichen angeschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Die Götter waren Wesen einer höheren Natur, bleibende unwandelbare Gestalten. Ganz anders ist das Verhältniß einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer solchen Religion objectiv werden, ist nothwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird.

Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es ist Polytheismus möglich: da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig Eins und es ist kein Polytheismus als ein Zugleichsein göttlicher Gestalten möglich. Er entspringt durch Synthese der Absolutheit mit der Begrenzung, so daß in derselben weder die Absolutheit der Form nach, noch die Begrenzung aufgehoben wird. In einer Religion wie das

Christenthum kann diese nicht von der Natur hergenommen werden, da sie das Endliche überhaupt nicht als Symbol des Unendlichen und in unabhängiger Bedeutung begreift. Sie kann also nur von dem, was in die Zeit fällt, demnach der Geschichte hergenommen sein und darum ist das Christenthum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besondern Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist; was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christenthum als ein Nacheinander, wenn gleich die Zeit der Sonderung der Erscheinungen und mit ihr der Gestaltung noch nicht gekommen ist.

Natur und Geschichte verhalten sich überhaupt als die reale und ideale Einheit; aber eben so verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat, sich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geschichte erkennbar ist. Die Natur ist allgemein die Sphäre des In-sich-selbst-Seins der Dinge, in der diese, kraft der Einbildung des Unendlichen in ihr Endliches, als Symbole der Ideen zugleich ein von ihrer Bedeutung unabhängiges Leben haben. Gott wird daher in der Natur gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint durch ein Anderes als es selbst, durch ein Sein; aber nur in wie fern dieses Sein für das Wesen, das Symbol unabhängig von der Idee, genommen wird, ist das Göttliche wahrhaft exoterisch, der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche

die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches.

Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellectualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subject. Das Christenthum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium und, wie das Heidenthum seiner Natur nach exoterisch, eben so seiner Natur nach esoterisch.

Mit dem Christenthum mußte sich eben deswegen auch das ganze Verhältniß der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidenthum das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren. Der neueren Welt war sie verschlossen, weil diese sie nicht an sich selbst, sondern als Gleichniß der unsichtbaren und geistigen Welt begriff. Die lebendigsten Erscheinungen der Natur, wie die der Electricität und der Körper, wenn sie sich chemisch verändern, waren den Alten kaum bekannt, oder erweckten wenigstens unter ihnen nicht den allgemeinen Enthusiasmus, mit dem sie in der neueren Welt aufgenommen wurden. Die höchste Religiösität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für Eins und Dasselbe.

Ich habe schon anderwärts gezeigt, daß wir überhaupt drei Perioden der Geschichte, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung annehmen müssen. Diese drei Ideen drücken dieselbe Identität, aber auf verschiedene Weise aus. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, wie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. So in der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Dies war das Ende der alten Welt, deren Geschichte eben deswegen im Ganzen genommen als die tragische Periode betrachtet werden kann. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewußtsein des Gegentheils ist, vielmehr das goldene Zeitalter. Das Bewußtsein darüber hebt die Unschuld auf und fodert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt, und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellt, ist in der Idee der

Vorsehung ausgedrückt. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universum, die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist.

Dies ist die große historische Richtung des Christenthums: dies ist der Grund, warum die Wissenschaft der Religion in ihm von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig Eins sein muß.

Die historische Construction des Christenthums kann von keinem andern Punkt, als der allgemeinen Ansicht ausgehen, daß das Universum überhaupt und so auch, in wie fern es Geschichte ist, nothwendig nach zwei Seiten differenzirt erscheine, und dieser Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besondere Bestimmungen des Christenthums einzusehen.

Die alte Welt ist insofern wieder die Naturseite der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder Idee, Sein des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt.

Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist.

An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christenthums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objectiv durch eine Symbolik, wie die griechische Religion, darzustellen, ist seiner ideellen Richtung nach unmöglich. Alle Symbolik fällt ins Subject zurück, und die nicht äußerlich, sondern blos innerlich zu schauende Auflösung des Gegensatzes bleibt daher Mysterium, Geheimniß. Die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjective Bestimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weise als Eins zu denken. Eine solche subjective Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehen, es ist das Absolute, d. h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum.

Eine Religion, die als Poesie in der Gattung lebt, bedarf so wenig einer historischen Grundlage, als die immer offene Natur ihrer bedarf. Wo das Göttliche nicht in bleibenden Gestalten lebt, sondern in flüchtigen Erscheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, diese fest zu halten und durch Ueberlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Mysterien der Religion giebt es nothwendig eine Mythologie, welche die exoterische Seite derselben ist, und die sich auf die Religion gründet, wie sich die Religion der ersten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion müssen vorzugsweise im Sein ausgedrückt sein, die Ideen der entgegengesetzten, in der alle Symbolik nur dem Subject angehört, können allein durch Handeln objectiv werden. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in ihr ist die Geschichte, aber diese ist endlos, unermeßlich, sie muß also durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentirt werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche, als lebendiges Kunstwerk.

Wie nun die Handlung, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen äußerlich ausdrückt, symbolisch heißen kann, so ist dieselbe, als innerlich, mystisch und Mysticismus überhaupt eine subjective Symbolik. Wenn

die Aeußerungen dieser Anschauungsart fast zu jeder Zeit in der Kirche Widerspruch und zum Theil Verfolgung gefunden haben, so ist es, weil sie das Esoterische des Christenthums eroterisch zu machen suchten: nicht aber als ob der innerste Geist dieser Religion ein anderer, als der jener Anschauung wäre.

Wenn man die Handlungen und Gebräuche der Kirche für objectiv symbolisch halten will, da ihre Bedeutung doch blos mystisch gefaßt werden kann, so haben wenigstens diejenigen Ideen des Christenthums, die in den Dogmen symbolisirt wurden, in diesen nicht aufgehört, von ganz speculativer Bedeutung zu sein, da ihre Symbole kein von der Bedeutung unabhängiges Leben in sich selbst erlangt haben, wie die der griechischen Mythologie.

Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene, Sohn Gottes das Endliche

selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes, eröffnet.

XII.

Ueber Dante in philosophischer Beziehung.

(Aus dem kritischen Journal der Philosophie 1803.)

Im Allerheiligsten,

wo Religion und Poesie verbündet,

steht **Dante** als Hoherpriester und weiht die ganze moderne Kunst für ihre Bestimmung ein. Nicht ein einzelnes Gedicht, sondern die ganze Gattung der neueren Poesie repräsentirend und selbst eine Gattung für sich, steht die **göttliche Komödie** so ganz abgeschlossen, daß die von einzelneren Formen abstrahirte Theorie für sie ganz unzureichend ist, und sie als eine eigne Welt auch ihre eigne Theorie fodert. Das Prädicat der **Göttlichkeit** gab ihr der Urheber, weil sie von der Theologie und von göttlichen Dingen handelt; **Komödie** nannte er sie, nach den einfachsten Begriffen von dieser und der entgegengesetzten Gattung, wegen des

furchtbaren Beginns und des glücklichen Ausgangs, und weil die gemischte Natur seines Gedichts, dessen Stoff bald erhabener, bald niedriger ist, auch eine gemischte Art des Vortrags nothwendig machte.

Man sieht aber leicht, daß es nach den gewöhnlichen Begriffen nicht dramatisch heißen kann, da es keine beschränkte Handlung darstellt: inwiefern **Dante** selbst als die Hauptperson betrachtet wird, die nur als Band für die unermeßliche Reihe von Gesichten und Gemälden dient, und sich mehr leidend als thätig verhält, könnte dieses Gedicht dem **Roman** sich zu nähern scheinen; aber auch dieser Begriff erschöpft es so wenig, als es nach einer gewöhnlicheren Vorstellung **episch** heißen kann, da in den Gegenständen der Darstellung selbst keine Aufeinanderfolge stattfindet. Als **Lehrgedicht** es zu betrachten, ist gleichfalls nicht möglich, da es in einer viel unbedingteren Form und Absicht, als der des Lehrens, geschrieben ist. Es ist also nichts von alle dem insbesondere, auch nicht etwa nur eine Zusammensetzung, sondern eine ganz eigenthümliche, gleichsam organische, durch keine willkürliche Kunst wieder hervorzubringende Mischung aller Elemente dieser Gattungen, ein absolutes Individuum, nichts Anderm und nur sich selbst vergleichbar.

Der Stoff des Gedichts ist im Allgemeinen die ausgesprochene Identität der ganzen Zeit des Dichters, die Durchdringung der Begebenheiten derselben mit den Ideen der Religion, der Wissenschaft und der Poesie in dem überlegensten Geist jenes Jahrhunderts. Unsere Absicht ist nicht, es in

seiner unmittelbaren Zeitbeziehung, sondern vielmehr in seiner Allgemeingültigkeit und Urbildlichkeit für die ganze moderne Poesie zu fassen.

Das nothwendige Gesetz derselben bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo das große Epos der neuen Zeit, das bis jetzt nur rhapsodisch und in einzelnen Erscheinungen sich verkündet, als beschlossene Totalität hervortritt, ist: daß das Individuum den ihm offenbaren Theil der Welt zu einem Ganzen bilde und aus dem Stoff seiner Zeit, ihrer Geschichte und ihrer Wissenschaft sich seine Mythologie erschaffe. Denn wie die alte Welt allgemein die Welt der Gattungen, so ist die moderne die der Individuen: dort ist das Allgemeine wahrhaft das Besondere, das Geschlecht wirkt als Individuum; hier ist umgekehrt die Besonderheit der Ausgangspunkt, die zur Allgemeinheit werden soll. In jener ist eben deswegen alles dauernd, unvergänglich: die Zahl hat gleichsam keine Gewalt, da der Allgemeinbegriff mit dem des Individuums in Eins fällt: in dieser ist Wechsel und Wandel bleibendes Gesetz, kein beschloßner, sondern nur ein durch Individualität ins Unendliche zu erweiternder Kreis faßt ihre Bestimmungen, und weil Universalität zum Wesen der Poesie gehört, so ist die nothwendige Foderung diese, daß das Individuum durch die höchste Eigenthümlichkeit wieder allgemeingültig, durch die vollendete Besonderheit wieder absolut werde. Eben durch das schlechthin Individuelle, nichts anderm Vergleichbare seines Gedichts ist Dante der Schöpfer der modernen Kunst, die ohne diese

willkürliche Nothwendigkeit und nothwendige Willkür nicht gedacht werden kann.

Von dem ersten Beginn der griechischen Poesie an sehen wir sie von der Wissenschaft und Philosophie rein geschieden, im Homer, und diesen Sonderungsproceß bis zur vollkommenen Entgegensetzung der Dichter und Philosophen fortgesetzt, welche durch allegorische Erklärungen der Homerischen Dichtungen vergeblich eine Harmonie zu erkünsteln suchten. In der neuern Zeit ist die Wissenschaft der Poesie und Mythologie vorangegangen, welche nicht Mythologie sein kann, ohne universell zu sein und alle Elemente der vorhandenen Bildung, die Wissenschaft, die Religion, die Kunst selbst, in ihren Kreis zu ziehen und nicht allein den Stoff der gegenwärtigen, sondern auch den der vergangenen Zeit zu einer vollkommenen Einheit zu verknüpfen. In diesem Widerstreit, da die Kunst das Geschlossene, Begrenzte fodert, der Geist der Welt aber gegen das Unbegrenzte hintreibt und mit unwandelbarer Festigkeit jede Schranke niederreißt, muß das Individuum eintreten, mit absoluter Freiheit sondern, der Mischung der Zeit dauernde Gestalten abzugewinnen suchen, und innerhalb der durch Willkür gezogenen Formen dem Gebilde seiner Dichtung durch die absolute Eigenthümlichkeit wieder die Nothwendigkeit in sich und die Allgemeingültigkeit nach Außen geben.

Dies hat **Dante** gethan. Er hatte vor sich den Stoff der Geschichte der Gegenwart wie der Vergangenheit. Er konnte ihn nicht zum reinen Epos verarbeiten, theils seiner

Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung seiner Zeit ausgeschlossen hätte. Zu der Ganzheit derselben gehörte auch die Astronomie, die Theologie und Philosophie der Zeit. Er konnte diese nicht in einem Lehrgedicht vortragen, denn auch dadurch beschränkte er sich wieder und sein Gedicht mußte, um universell zu sein, zugleich historisch sein. Es bedurfte einer ganz willkürlichen, vom Individuum ausgehenden Erfindung, um diesen Stoff zu verknüpfen und organisch zu einem Ganzen zu bilden. Die Ideen der Philosophie und Theologie in Symbolen darzustellen war unmöglich, denn es war keine symbolische Mythologie vorhanden. Er konnte aber ebensowenig sein Gedicht ganz allegorisch machen, denn alsdann konnte es wieder nicht historisch sein. Es mußte also eine durchaus eigenthümliche Mischung des Allegorischen und Historischen sein. In der exemplarischen Poesie der Alten war kein Ausweg dieser Art möglich: nur das Individuum konnte ihn ergreifen, nur schlechthin freie Erfindung ihn verfolgen.

Das Gedicht des Dante ist nicht allegorisch in dem Sinn, daß die Gestalten desselben etwas anderes nur bedeuteten, ohne unabhängig von der Bedeutung und an sich selbst zu sein. Von der andern Seite ist keine derselben auf solche Weise von der Bedeutung unabhängig, daß sie zugleich die Idee selbst und mehr als Allegorie von ihr wäre. Es ist also in seinem Gedicht ein ganz eigenthümliches Mittel zwischen Allegorie und zwischen symbolisch-objectiver Gestaltung. Es ist kein Zweifel, und der Dichter hat es selbst

anderwärts erklärt, daß Beatrice z. B. eine Allegorie, der Theologie nämlich, ist. So ihre Gefährtinnen, so viele andere Gestalten. Aber sie zählen zugleich für sich selbst, und treten als historische Personen ein, ohne deswegen Symbole zu sein.

Dante ist in dieser Rücksicht urbildlich, da er ausgesprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geschichte und Bildung seiner Zeit, den einzigen mythologischen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetischen Ganzen niederzulegen. Er muß aus absoluter Willkür Allegorisches und Historisches verknüpfen, er muß allegorisch sein, und ist es auch wider seinen Willen, weil er nicht symbolisch sein kann, und historisch, weil er poetisch sein soll. Die Erfindung, die er in dieser Rücksicht macht, ist jedesmal einzig, eine Welt für sich, ganz der Person angehörig.

Das einzige deutsche Gedicht von universeller Anlage knüpft die äußersten Enden in dem Streben der Zeit durch die ganz eigenthümliche Erfindung einer partiellen Mythologie, die Gestalt des **Faust**, auf ähnliche Weise zusammen, obgleich es in bei weitem mehr Aristophanischer Bedeutung Komödie und in anderm, mehr poetischem Sinne, göttlich heißen kann, als das Gedicht des **Dante**.

Die Energie, mit welcher das Individuum die besondere Mischung des vorliegenden Stoffs der Zeit und seines Lebens gestaltet, bestimmt das Maß, in welchem er mythologische Kraft erhält. Die Personen des **Dante** erhalten schon durch die Stelle, an welche er sie versetzt und welche ewig ist,

eine Art der Ewigkeit; aber nicht nur das Wirkliche, was er aus seiner Zeit aufnimmt, wie die Geschichte des Ugolino u. A., sondern auch, was er gänzlich erdichtet, wie das Ende des Ulysses und seiner Gefährten, hat im Zusammenhang seines Gedichtes eine wahrhaft mythologische Gewißheit.

Es könnte nur ein sehr untergeordnetes Interesse haben, die Philosophie, Physik und Astronomie des Dante an und für sich darzustellen, da seine wahre Eigenthümlichkeit nur in der Art ihrer Verschmelzung mit der Poesie liegt. Das Ptolomäische Weltsystem, welches gewissermaßen der Grund seines poetischen Gebäudes ist, hat an sich selbst schon eine mythologische Farbe; wenn aber seine Philosophie insgemein als Aristotelische charakterisirt wird, so muß darunter nicht die rein peripatetische, sondern die der damaligen Zeit eigene Verbindung derselben mit den Ideen der Platonischen verstanden werden, wie sich durch viele Proben seines Gedichtes beweisen ließe.

Wir wollen nicht bei der Kraft und Gediegenheit einzelner Stellen, der Einfachheit, und unendlichen Naivetät einzelner Bilder verweilen, in denen er seine philosophischen Ideen ausspricht, wie das bekannte von der Seele, die aus den Händen Gottes kommt, als ein kleines Mägdlein, das mit Weinen und Lachen kindisch thut, ein einfältig Seelchen, das nichts weiß, außer daß es, bewegt von dem heitern Urheber, sich gern zu dem wendet, wodurch es ergötzt wird; wir reden nur von der allgemeinen symbolischen Form des Ganzen, in deren Absolutheit mehr als in irgend etwas

anderm die Allgemeingültigkeit und die Ewigkeit dieses Gedichts erkannt wird.

Wenn die Verbindung der Philosophie und Poesie auch nur in ihrer untergeordnetsten Synthese als Lehrgedicht aufgefaßt wird, so ist, weil das Gedicht ohne äußeren Zweck sein soll, nothwendig, daß die Absicht (zu lehren) in ihm selbst wieder aufgehoben, und in eine Absolutheit verwandelt ist, so daß es um seiner selbst willen zu sein scheinen könne. Dies ist aber nur denkbar, wenn das Wissen, als Bild des Universum und in der vollkommenen Eintracht mit demselben, als der ursprünglichsten und schönsten Poesie, an und für sich selbst schon poetisch ist. **Dante's** Gedicht ist eine viel höhere Durchdringung der Wissenschaft und der Poesie, und um so viel mehr muß seine Form, auch in der freieren Selbstständigkeit, dem allgemeinen Typus der Weltanschauung angemessen sein.

Die Eintheilung des Universum und Anordnung des Stoffs nach den drei Reichen, des Infernum, Purgatorium und Paradieses ist auch unabhängig von der besondern Bedeutung dieser Begriffe im Christenthum eine allgemein symbolische Form, so daß man nicht sieht, warum in derselben Form nicht jedes ausgezeichnete Zeitalter seine göttliche Komödie haben könnte. Wie für das neuere Drama die Form der fünf Aufzüge als die gewöhnliche angenommen ist, weil jede Begebenheit in ihrem Beginn, Fortgang, ihrer Culmination, Hinneigung zum Ende und wirklichen Ende betrachtet werden kann, so ist jene Trichotomie des **Dante** für die höhere

prophetische Poesie, welche eine ganze Zeit ausspräche, als allgemeine Form denkbar, deren Ausfüllung nur unendlich verschieden wäre, wie sie durch die Macht origineller Erfindung immer aufs Neue belebt werden könnte. Aber nicht nur als äußere Form, sondern als sinnbildlicher Ausdruck des innern Typus aller Wissenschaft und Poesie ist jene Form ewig, und fähig, die drei großen Gegenstände der Wissenschaft und Bildung, Natur, Geschichte und Kunst in sich zu fassen. Die Natur ist, als die Geburt aller Dinge, die ewige Nacht, und als diejenige Einheit, wodurch diese in sich selbst sind, das Aphelium des Universum, der Ort der Entfernung von Gott als dem wahren Centro. Das Leben und die Geschichte, deren Natur stufenweises Fortschreiten ist, ist nur Läuterung, Uebergang zu einem absoluten Zustand. Dieser ist nur in der Kunst gegenwärtig, welche die Ewigkeit anticipirt, das Paradies des Lebens, und wahrhaft im Centro ist.

Dante's Gedicht ist also, von allen Seiten betrachtet, kein einzelnes Werk eines besondern Zeitalters, einer besondern Stufe der Bildung, sondern urbildlich durch die Allgemeingültigkeit, die es mit der absolutesten Individualität vereinigt, durch die Universalität, vermöge der es keine Seite des Lebens und der Bildung ausschließt, durch die Form endlich, welche nicht besonderer Typus, sondern Typus der Betrachtung des Universum überhaupt ist.

Die besondere Anordnung des Gedichts nach innen kann allerdings nicht diese Allgemeingültigkeit haben, da sie nach

Begriffen der Zeit und besondern Absichten des Dichters gebildet ist, dagegen ist der allgemeine innere Typus, wie von einem solchen kunstvollen und durchaus absichtlichen Werk nicht anders erwartet werden kann, auch äußerlich wieder durch Gestalt, Farbe, Ton der drei großen Theile des Gedichts symbolisirt.

Bei der Ungemeinheit seines Stoffs bedurfte Dante für die Form seiner Erfindungen im einzelnen einer Art von Beglaubigung, welche ihm nur die Wissenschaft der Zeit geben konnte, die für ihn gleichsam die Mythologie und der allgemeine Grund ist, der den kühnen Bau seiner Erfindungen trägt. Aber auch im Einzelnen bleibt er ganz der Absicht getreu, allegorisch zu sein, ohne daß er aufhörte historisch und poetisch zu sein. Das Infernum, Purgatorium und Paradies sind gleichsam nur das in concreto und architektonisch aufgeführte System der Theologie. Die Maße, Zahlen und Verhältnisse, die er im Innern derselben beobachtet, waren durch diese Wissenschaft vorgeschrieben, und er begab sich hierin absichtlich der Freiheit der Erfindung, um seinem dem Stoff nach unbegrenzten Gedicht durch die Form Nothwendigkeit und Begrenzung zu geben. Die allgemeine Heiligkeit und die Bedeutung der Zahlen ist eine andere äußere Form, auf die seine Poesie sich gründet. So ist überhaupt die ganze logische und syllogistische Gelehrsamkeit jener Zeit für ihn nur Form, die ihm zugegeben werden muß, um zu derjenigen Region zu gelangen, in welcher sich seine Poesie befindet.

Dennoch sucht **Dante** in diesem Anschließen an religiöse und wissenschaftliche Vorstellungen, als das Allgemeingültigste, was seine Zeit darbot, niemals eine Art gemeiner poetischer Wahrscheinlichkeit, sondern hebt vielmehr eben damit alle Absicht auf, den groben Sinnen zu schmeicheln. Sein erster Eingang in die Hölle geschieht, wie er geschehen mußte, ohne einen unpoetischen Versuch, ihn zu motiviren oder begreiflich zu machen, in einem Zustand, ähnlich dem eines Gesichts, ohne daß doch die Absicht wäre, ihn dafür gelten zu machen. Seine Erhebung durch die Augen der Beatrice, durch welche die göttliche Kraft sich an ihn gleichsam fortleitet, drückt er in einer einzigen Zeile aus; das Wunderbare seiner eigenen Begegnisse verwandelt er unmittelbar selbst wieder in ein Gleichniß von Geheimnissen der Religion und beglaubigt jene durch das noch höhere Mysterium, wie wenn er seine Aufnahme in den Mond, die der des Lichtes in ungetrenntes Wasser gleicht, zu einem Bilde der Menschwerdung Gottes macht.

Die Fülle der Kunst, die Tiefe der bis ins Einzelne gehenden Absichtlichkeit in der innern Construction der drei Welttheile darzustellen, wäre eine eigene Wissenschaft; wie kurze Zeit nach des Dichters Tode von seiner Nation anerkannt wurde, indem sie einen eigenen Lehrstuhl des **Dante** errichtete, den zuerst Boccaccio bekleidete.

Aber nicht nur die einzelnen Erfindungen jedes der drei Theile des Gedichts lassen das Allgemeinbedeutende der ersten Form durchscheinen, sondern noch bestimmter drückt sich

das Gesetz derselben in dem innerlichen und geistigen Rhythmus aus, wodurch sie einander entgegengesetzt sind. Das Infernum, wie es das furchtbarste in den Gegenständen ist, ist auch das stärkste im Ausdruck, das strengste in der Diction, auch den Worten nach dunkel und grauenvoll. Auf einem Theil des Purgatorium ruht eine tiefe Stille, da die Wehklagen der untern Welt verstummen, auf den Anhöhen desselben, den Vorhöfen des Himmels, wird alles Farbe, das Paradies ist eine wahre Musik der Sphären.

Die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Strafen im Infernum ist mit einer fast beispiellosen Invention ausgedacht. Zwischen den Verbrechen und den Qualen ist nie ein anderer als poetischer Zusammenhang. Dante's Geist entsetzt sich vor dem Schrecklichen nicht, ja er geht bis an die äußerste Grenze desselben. Aber es ließe sich für jeden einzelnen Fall zeigen, daß er niemals aufhört, erhaben und demnach wahrhaft schön zu sein; denn was Menschen, die das Ganze nicht zu fassen im Stande sind, zum Theil als niedrig ausgezeichnet haben, ist es nicht in ihrem Sinne, sondern nothwendiges Element der Gemischtheit des Gedichts, wegen welcher es Dante selbst Komödie nannte. Der Haß des Argen, der Zorn eines göttlichen Gemüths, der sich in Dante's schrecklicher Composition ausdrückt, sind nicht das Erbtheil gemeiner Seelen. Es ist zwar noch sehr zweifelhaft, was insgemein angenommen wird, daß die Verbannung aus Florenz, nachdem er bis dahin seine Poesie vornämlich nur der Liebe geweiht hatte, zuerst seinen zum Ernsthaften und

Außerordentlichen aufgelegten Geist zu der höchsten Erfindung gespornt habe, worin er das Ganze seines Lebens, der Schicksale seines Herzens und seines Vaterlandes, zugleich mit dem Unmuth darüber aushauchte. Aber die Rache, die er im Infernum übt, übt er wie im Namen des Weltgerichts, als berufener Strafrichter mit prophetischer Kraft, nicht nach persönlichem Haß, sondern mit frommer, durch die Gräuel der Zeit empörter Seele und einer längst nicht mehr gekannten Liebe des Vaterlandes, wie er selbst in einer Stelle des Paradieses sich darstellt, wo er sagt: „Wenn es je geschieht, daß das heilige Gedicht, an welches Hand gelegt haben so der Himmel als die Erde, und das mich bleich gemacht hat viele Jahre hindurch, überwindet die Grausamkeit der Zeit, die mich ausschließt aus der schönen Hürde, wo ich, ein Lämmlein, schlief, feind den Wölfen, die sie verheeren: mit anderer Stimme dann und neuem Vließ werde ich zurückkehren und an dem Ort meiner Taufe den Lorbeer empfangen." Die Schrecklichkeit der Qualen der Verdammten mäßigt er durch seine eigene Empfindung darüber, die noch fast am Ziele so vielen Jammers die Augen ihm so berauscht, daß er zu weinen begierig ist, und Virgilius ihm sagt: Warum betrübst Du Dich doch?

Es ist schon bemerkt worden, daß die meisten Strafen des Infernum symbolisch für die Verbrechen sind, die durch sie gestraft werden, aber mehrere sind es noch in weit allgemeinerer Beziehung. Von dieser Art ist insbesondere die Darstellung einer Metamorphose, wo zwei Naturen zugleich

sich in einander und durch einander verwandeln, und den Stoff gleichsam tauschen. Keine der Verwandlungen des Alterthums kann sich an Erfindung mit dieser messen, und wenn ein Naturforscher oder didaktischer Dichter Sinnbilder der ewigen Metamorphose der Natur von solcher Kraft zu entwerfen vermöchte, könnte er sich glücklich preisen.

Das Infernum ist nicht nur, wie schon bemerkt, der äußern Form der Darstellung nach, sondern dadurch von den andern Theilen unterschieden, daß es vorzugsweise das Reich der Gestalten, und demnach der plastische Theil des Gedichts ist. Das Purgatorium muß man als den pittoresken erkennen. Nicht allein sind die Büßungen, die den Sündern hier auferlegt werden, zum Theil ganz malerisch, bis zur Heiterkeit behandelt, sondern insbesondere bietet die Wanderung über die heiligen Hügel der Büßungsstätte einen raschen Wechsel vorübergehender Aussichten, Scenen und mannigfacher Wirkungen des Lichtes dar, bis auf den letzten Grenzen desselben nachdem der Dichter am Lethe angekommen ist, die höchste Pracht der Malerei und der Farbe sich aufthut; in den Schilderungen der göttlichen uralten Haine dieser Gegend, der himmlischen Klarheit der Wasser, die von ihren ewigen Schatten bedeckt sind, der Jungfrau, der er an ihren Ufern begegnet, und der Ankunft der Beatrice in einer Wolke von Blumen, unter einem weißen Schleier, bekränzt mit Oliven, gehüllt in einen grünen Mantel und in Purpur lebendiger Flamme gekleidet.

Der Dichter ist durch das Herz der Erde selbst zum Lichte gedrungen; im Dunkel der Unterwelt konnte nur die Gestalt

unterschieden werden, im Purgatorium entzündet sich das Licht noch gleichsam mit dem irdischen Stoff und wird Farbe. Im Paradies bleibt nur die reine Musik des Lichtes, der Reflex hört auf und der Dichter erhebt sich stufenweise zur Anschauung der farblosen reinen Substanz der Gottheit selbst. Die zur Zeit des Dichters mit mythologischer Würde bekleidete Ansicht des Weltsystems, der Qualität der Gestirne und des Maßes ihrer Bewegung ist der Grund, auf welchen sich seine Erfindungen in diesem Theil des Gedichtes stützen, und wenn er in dieser Sphäre der Absolutheit dennoch Grade und Unterschiede statt finden läßt, hebt er sie durch das herrliche Wort wieder auf, das er eine der Schwesterseelen, der er im Monde begegnet, aussprechen läßt: daß jedes Wo im Himmel Paradies ist.

Die Anlage des Gedichts bringt es mit sich, daß eben auf der Erhebung durch das Paradies, die höchsten Sätze der Theologie erörtert werden. Die hohe Verehrung gegen diese Wissenschaft wird durch die Liebe zu Beatrice vorgebildet. Es ist nothwendig, daß in dem Verhältniß, als die Anschauung in das rein Allgemeine sich auflöst, die Poesie Musik wird, die Gestaltung verschwindet und daß in dieser Beziehung das Infernum als der poetischere Theil erscheinen kann. Allein es ist hier durchaus nichts einzeln zu nehmen, und die besondere Vortrefflichkeit eines jeden Theils nur durch die Zusammenstimmung zum Ganzen bewährt und wahrhaft erkennbar. Wird das Verhältniß der drei Theile im Ganzen gefaßt, so wird es als nothwendig erkannt, daß

das Paradies der rein musikalische und lyrische ist, selbst in der Absicht des Dichters, der diese auch in den äußeren Formen, durch den häufigeren Gebrauch der lateinischen Worte kirchlicher Hymnen ausdrückt.

Die bewundernswürdige Größe des Gedichts, welche in der Durchdringung aller Elemente der Poesie und Kunst hervorleuchtet, gelangt auf diese Weise ganz zur äußern Erscheinung. Dieses göttliche Werk ist nicht plastisch, nicht pittoresk, nicht musikalisch, sondern dies alles zugleich und in zusammenstimmender Harmonie; es ist nicht dramatisch, nicht episch, nicht lyrisch, sondern auch von diesem eine ganz eigne, einzige, beispiellose Mischung.

Ich glaube zugleich gezeigt zu haben, daß es prophetisch, vorbildlich ist für die ganze moderne Poesie. Es faßt alle ihre Bestimmungen in sich und entsteigt dem noch vielfach gemischten Stoff derselben als das erste sich über die Erde und zum Himmel ausbreitende Gewächs, die erste Frucht der Verklärung. Die die Poesie der späteren Zeit nicht nach oberflächlichen Begriffen, sondern in ihrem Quell kennen lernen wollen, mögen an diesem großen und strengen Geist sich üben, um zu wissen, durch welche Mittel die Ganzheit der neueren Zeit umfaßt werde und daß kein so leicht geknüpftes Band sie vereinige. Die hierzu nicht berufen sind, mögen gleich die Worte am Anfang des ersten Theils auf sich selbst beziehen:

Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht!

XIII.

Ueber die äusseren Formen, unter welchen Religion existirt.

(Aus der Schrift „Philosophie und Religion“ 1804.)

Wenn nach dem Vorbild des Universums der Staat in zwei Sphären oder Klassen von Wesen zerfällt, in die der Freien, welche die Ideen, und die der Nichtfreien, welche die concreten und sinnlichen Dinge repräsentiren, so bleibt die höchste und oberste Ordnung noch unerfüllt durch beide. Die Ideen bekommen dadurch, daß die Dinge ihre Werkzeuge oder Organe sind, selbst eine Beziehung auf die Erscheinung und treten in sie, als Seelen, ein. Gott aber, die Einheit der obersten Ordnung, bleibt über alle Realität erhaben und hat zu der Natur ewig nur ein indirectes Verhältniß. Repräsentirt nun der Staat in der höheren sittlichen Ordnung eine **zweite Natur**, so kann das Göttliche zu ihm immer nur im idealen und indirecten, nie aber

in einem realen Verhältniß stehen, und die Religion kann daher im vollkommensten Staat, will sie zugleich sich selbst in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als esoterisch, oder in Gestalt von **Mysterien** existiren.

Wollt ihr, daß sie zugleich eine exoterische und öffentliche Seite habe, so gebt ihr diese in der Mythologie, der Poesie und der Kunst einer Nation; die eigentliche Religion, ihres idealen Characters eingedenk, leiste auf die Oeffentlichkeit Verzicht und ziehe sich in das heilige Dunkel der Geheimnisse zurück. Der Gegensatz, in welchem sie mit der exoterischen Religion ist, wird weder ihr selbst noch dieser Eintrag thun, sondern desto mehr jedes von beiden in seiner Reinheit und Unabhängigkeit bestehen lassen. So wenig wir von den griechischen Mysterien wissen, wissen wir gleichwohl unzweifelhaft, daß ihre Lehre mit der öffentlichen Religion im gradesten und auffallendsten Gegensatz war. Der reine Sinn der Griechen offenbart sich eben auch darin, daß sie das, was seiner Natur nach nicht öffentlich und real sein konnte, in seiner Idealität und Abgeschlossenheit bewahrten. Man entgegne nicht, daß jener Gegensatz der Mysterien und der öffentlichen Religion blos darum habe bestehen können, weil jene nur wenigen mitgetheilt worden. Denn sie waren geheim, nicht durch Einschränkung der Theilnahme an ihnen, die sich vielmehr auch über die Grenzen von Griechenland erstreckte, sondern dadurch, daß ihre Profanation, d. h. ihre Uebertragung ins öffentliche Leben als Verbrechen betrachtet und bestraft wurde, und die Nation auf nichts so eifersüchtig

war, als auf die Erhaltung der Mysterien in ihrer Geschiedenheit von allem Oeffentlichen. Dieselben Dichter, welche ihre Poesie ganz auf die Mythologie gründen, erwähnen der Mysterien als der heilvollsten und wohlthätigsten aller Einrichtungen. Ueberall erscheinen sie als der Centralpunkt der öffentlichen Sittlichkeit; die hohe sittliche Schönheit der griechischen Tragödie weist auf sie zurück, und es möchte nicht schwer sein, in den Gedichten des Sophokles bestimmt die Töne zu hören, in die er durch jene eingeweiht worden. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren, und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte; ein Satz, der sich historisch durch die meisten Gebräuche des Christenthums, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen durchführen ließe, welche eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden waren.

Wie es der Natur einer geistigen Religion zuwider ist und sie entweiht, mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen; so fruchtlos ist ihr Streben, sich eine wahre Oeffentlichkeit und mythologische Objectivität zu geben.

Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich, und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen ist. Diese kann in einer Religion nicht stattfinden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit

dem Natürlichen nur als Aufhebung des letztern denken kann, wie im Begriff des Wunderbaren geschieht. Das Wunderbare ist der exoterische Stoff einer solchen Religion: ihre Gestalten sind nur historisch, nicht zugleich Naturwesen, blos Individuen, nicht zugleich Gattungen, vergängliche Erscheinungen nicht ewig dauernde und unvergängliche Naturen. Sucht ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtigt euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen; dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenschein abgezogen, oder wenigstens werde sie nur durch heilige enthusiastische Gesänge und eine ebenso abgesonderte Art der Poesie gefeiert als die geheime und religiöse der Alten war, von der wiederum die moderne Poesie nur die exoterische aber eben dadurch minder reine Erscheinung ist.

Von den Lehren und der Einrichtung der Mysterien wollen wir nur erwähnen, was sich darüber aus den Nachrichten der Alten Vernunftgemäßes abstrahiren läßt.

Die esoterische Religion ist ebenso nothwendig Monotheismus als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erst mit der Idee des schlechthin Einen und absolut — Idealen sind alle andern Ideen gesetzt. Aus ihr folgt erst, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem absoluten Zustand der Seelen in den Ideen, und der ersten Einheit mit Gott, wo sie der Anschauung des an sich Wahren, an sich Schönen und Guten theilhaftig sind: eine Lehre, die sinnbildlich auch als eine Präexistenz der

Seelen der Zeit nach dargestellt werden kann. Unmittelbar an diese Erkenntniß schließt sich die von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verschiedenen Ansichten, welche hierüber in der Vernunft selbst liegen, mag diese Lehre auch verschiedene Vorstellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meisten der griechischen Mysterien geherrscht zu haben scheint, dieselbe Lehre aber in verschiedenen Mysterien unter verschiedenen Bildern, z. B. dem eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgestellt wurde. Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist ein anderer Zweck der religiösen Lehre. Ihre practische Lehre gründet sich nothwendig auf jene erste, denn sie geht auf Befreiung der Seele von dem Leibe als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Mysterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferstehung der Seele beschrieben wurde und Ein Wort die Bezeichnung des Todes und der Einweihung war. Die erste Absicht der Zurückziehung der Seele von dem Leib war die Genesung von dem Irrthum, als der ersten und tiefsten Krankheit der Seele durch die Wiedererlangung der intellectuellen Anschauung des allein Wahren und Ewigen, der Ideen. Ihr sittlicher Zweck war die Lösung der Seele von Affecten, denen sie nur so lange unterworfen ist, als sie mit

dem Leib verwickelt ist, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unsittlichkeit ist.

Nothwendig endlich ist mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem sittlichen Verhältniß zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zustand verbunden.

Auf diese Lehren aber, diese ewigen Grundsäulen der Tugend, wie der höheren Wahrheit, müßte jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden.

Die äußere Form und die Verfassung der Mysterien betreffend, so sind sie als ein öffentliches aus dem Gemüth und Geist der Nation selbst kommendes Institut anzusehen, das der Staat selbst errichtet und heilig bewahrt, das nicht, nach Art geheimer Verbindungen von mehr zeitlichen Zwecken, einen Theil zuläßt, den anderen ausschließt, sondern auf die innere und sittliche Vereinigung aller, die zum Staate gehören, ebenso hinwirkt, wie dieser selbst auf die äußere und gesetzliche Einheit hinwirkt. Nothwendig indeß sind Abstufungen in ihnen, denn nicht alle können gleicherweise zur Anschauung des an sich Wahren gelangen. Für diese muß ein Vorhof, eine Vorbereitung stattfinden, die sich, nach dem Bild des **Euripides**, zu der vollen Einweihung, wie der Schlaf zum Tode verhält. Der Schlaf ist nur negativ; der Tod ist positiv, er ist der letzte, der absolute Befreier. Die erste Vorbereitung zu den höchsten Erkenntnissen kann nur negativ sein: sie besteht in der Schwächung und wo möglich Vernichtung der sinnlichen Affecte und alles dessen, was die ruhige und sittliche Organisation der Seele stört. Es ist

genug, daß die meisten so weit in der Befreiung gelangen, und auf diese Stufe möchte sich überhaupt die Theilnahme der Nichtfreien an den Mysterien beschränken. Selbst schreckenvolle Bilder, die der Seele die Nichtigkeit alles Zeitlichen vor die Augen stellen, und sie erschütternd, das einzig wahre Sein ahnden lassen, gehören in diesen Umkreis. Nachdem die Beziehung auf den Leib bis zu einem gewissen Punkt vernichtet ist, fängt die Seele wenigstens an zu träumen, d. h. Bilder einer nicht wirklichen und idealen Welt zu empfangen. Die zweite Stufe möchte daher die sein, wo die Geschichte und die Schicksale des Universums bildlich und vornämlich durch Handlung dargestellt würden; denn wie sich im Epos nur das Endliche spiegelt, das Unendliche aber in allen seinen Erscheinungen ihm fremd ist, wie dagegen die exoterische Tragödie der eigentliche Abdruck der öffentlichen Sittlichkeit ist: so eignet sich die dramatische Form auch für die esoterischen Darstellungen religiöser Lehren am meisten. Die von selbst durch diese Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole dringen, und die sich durch Mäßigung, Weisheit, Selbstüberwindung und Hinneigung zum Unsinnlichen bewährt hätten, müßten zum vollen Erwachen in einem neuen Leben übergehn, und als Autopten die Wahrheit rein wie sie ist, ohne Bilder sehen. Diejenigen aber, die vor andern zu dieser Stufe gelangten, müßten die Staatsoberhäupter sein, und keiner, der nicht die letzte Weihe empfangen, könnte in den Stand derselben eintreten. Denn auch die Bestimmungen des ganzen Geschlechts würden ihnen

in jener letzten Enthüllung klar, wie in demselben Verein die obersten Grundsätze der königlichen Kunst der Gesetzgebung und der erhabnen Denkungsart mitgetheilt und gepflegt würden, welche den Regierenden am meisten eigen sein muß.

Wie nun die Religion durch solche Veranstaltung ganz von rein sittlicher Wirkung und außer Gefahr gesetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen, sich zu vermischen oder auf äußere Herrschaft und Gewalt, die ihrer Natur widerstrebt, Ansprüche zu machen: so wäre die Philosophie dagegen, deren Liebhaber die natürlich Eingeweihten sind, durch sie mit der Religion in ewigem Bunde.

XIV.

Ueber den Vorwurf der Schwärmerei.

(Aus der Schrift gegen Fichte 1806.)

Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doctor Luther und seine Mitgenossen Menschen, die eine gewisse Verbindung und Folge von Sätzen, die blos in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjectivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objectiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjectivität geltend machen wollen. Alles, was allein Sache des Subjects ist, und dennoch für Wahrheit angesehen sein will, sucht den Charakter innerer Allgemeingültigkeit durch den äußern, des allgemeinen Geltens, sich zu ersetzen und zu erheucheln, d. h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjecte zu machen, mit einem Wort: Partei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen Schwarm, eine Secte bildet; der Sectirer. Derjenige, der eine Sache von

ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat, bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjectivität: vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheut, ja er könnte sich fürchten, vor der Secte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beizustimmen und sie zu behaupten nur subjective Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Foderung des Tributs, den er für seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist, und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen, die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andere herbei, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meinen, und wenn nur die anhangende Masse ins Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meinung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das rein Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müssen den Gegenstand

ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringt? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre. Ebenso die Bilderstürmer, und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturstürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Positive ging, dessen man doch nicht entbehren kann, und eine positive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten. Die unleidlichsten aller Schwärmer sind aber ohne Zweifel die, welche über den gesunden Menschenverstand sich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die sie im Grunde von ihm selbst entlehnt und nur herausgerissen haben aus der Beschränkung, in welcher er sie enthielt. Der gesunde Verstand kann, eben dieses Umstands wegen, sich selbst nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt sich verwirrt durch sie. An dieser

Verwirrung ergötzen sich denn jene, und denken Wunder, wie hoch sie über dem armen Volke stehen, und schmähen es wegen seiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, sich gegen seine eigne Wahrheit zu empören, sobald sie ihm in allgemeiner und wissenschaftlicher Gestalt vorgehalten wird. Wer, um uns an einem Beispiel deutlich zu machen, wird nicht die stille Beschränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das sich selbst die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat, den Zusammenhang der Dinge zu erforschen, sich damit beruhigt, daß wer Recht thut, Gott angenehm ist, und darin das Wesentliche aller Religion bestehe; alles weitere Wissen aber entbehrlich sei. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philosophen steht, heraustretend aus dem Kreise des Volks, von erhabener Stätte eben dasselbe als eine wissenschaftliche Wahrheit verkündigt, und hinzusetzt, daß ein jeder, der da mehr sich denke in Gott, als den Begriff eines moralischen Weltgesetzes, soll verdächtig sein und angesehen werden, als ein Abgöttischer, ein Götzendiener; ist es zu verwundern, wenn das sonst gutmüthige Volk einem solchen zuruft: Schweig und steige herab, du bist ein leidiger Tröster und weißt nicht mehr denn wir, ob du gleich dich erhebest, und deine Rede brauset wie Wasserwogen!

Die wahre Wissenschaft hat mit der Denkweise des gesunden Verstandes die Milde gemein, das ruhige Geltenlassen alles dessen, was nur nicht den Menschen zerreißt, in seiner Sphäre. Der Schwärmer sucht eben im Zerreißen

durfte. Ich brauche diese Grenze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibnitz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft, und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben, den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nicht gestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abenteuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst und zwar lediglich, weil sie Nichtgelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten und der Schulen verdrängt und auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben, und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind, ihres höheren Strebens wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge

seine Größe, denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten soll? Er verachtet die Mutter, die ihn gesäugt und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad seiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Bessere, die bei ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entspringt, gilt ihm selbst für ein unabhängiges Bewußtsein des eignen Werthes, mit einem Wort: Bauernstolz, den ein geistreicher Verstorbener auf eben diese Weise charakterisirt hat, ist das beständige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenschaft, unter der er sich jedem darbietet: Verfolgung seines wahren oder vermeinten Rechts bis auf die äußerste Spitze, fühllose Härte und Rachsucht sind die natürlichen Nebenzüge dieses Charakters.

Wer die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Grenze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Grenze wirklich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden

gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibnitz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon, als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegeś aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen sein will; und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch, die ihr den Schlüssel zur Erkenntniß haltet: ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt überlassen haben zu erkennen und zu ergründen, dies eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in

edler Form, mit der sie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben.

Die lang verkannte Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen, sie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß, wie schon von Ewigkeit Alles einig und Eins war im Sein, und im Leben der Natur.

XV.

Ueber die künstlerische Behandlung der Leidenschaft.

(Aus einer Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur 1807.)

Es ist eine bekannte Vorschrift der Theorie, welche verlangt, die Leidenschaft in dem wirklichen Ausbruch soviel wie möglich zu mäßigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber diese Vorschrift vielmehr umkehren und so ausdrücken zu müssen, daß die Leidenschaft eben durch die **Schönheit selbst** gemäßigt werden solle. Denn es ist sehr zu befürchten, daß jene verlangte Mäßigung verneinend verstanden werde, da die wahre Foderung vielmehr ist, der Leidenschaft eine positive Kraft entgegenzusetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Abwesenheit der Leidenschaften, sondern in der Gewalt des Geistes über sie besteht: so wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder

Verminderung derselben, sondern durch die Gewalt der Schönheit über sie. Die Kräfte der Leidenschaften müssen sich also wirklich zeigen, es muß sichtbar sein, daß sie sich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters niedergehalten werden, und an den Formen festgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms sich brechen, der seine Ufer eben anfüllt, aber nicht überschwellen kann. Sonst möchte jenes Unternehmen der Mäßigung nur den seichten Moralisten gleichen, welche, um mit dem Menschen fertig zu werden, lieber die Natur in ihm verstümmeln und alles Positive aus den Handlungen so rein hinweggenommen haben, daß das Volk sich an dem Schauspiel großer Verbrechen weidet, um sich noch durch den Anblick von irgend etwas Positivem zu erquicken.

Allein es ist hier eine bedeutende Unterscheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenschaften zu mäßigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeister sind, muß die Seele nicht herbeigerufen werden; noch kann sie im Gegensatz mit denselben gezeigt werden, denn wo die Besonnenheit noch mit diesen ringt, ist die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen: diese müssen schon durch die Natur des Menschen, durch die Macht des Geistes gemäßigt sein. Allein es giebt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der besonnene Geist selbst alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das sie mit dem sinnlichen Dasein verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd sein sollte, unterworfen wird, wo der Mensch sich nicht

durch bloße Naturkräfte, sondern durch sittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel seines Lebens angegriffen fühlt, wo unverschuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reißt, tiefgefühltes Unrecht die heiligsten Gefühle der Menschlichkeit zur Empörung aufruft. Es ist dies der Fall aller wahrhaft und im erhabnen Sinn tragischen Zustände, wie sie uns das Trauerspiel des Alterthums vor Augen stellt. Wenn blind leidenschaftliche Kräfte aufgeregt sind, so ist der besonnene Geist als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geist selbst wie durch eine unwiderstehliche Gewalt fortgerissen wird, welche Macht schützt da, wachend über sie, die heilige Schönheit? Oder, wenn auch die Seele mitleidet, wie rettet sie sich vor Schmerz und vor Entweihung?

Willkürlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunst gesündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künstler selbst. Schon dadurch, daß die Schönheit auf große und feste Formen gegründet zum Charakter geworden ist, hat sich die Kunst das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmaßes die ganze Größe der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läßt uns schon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältnisse auf die große Gewalt schließen, welche nöthig war, sie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Wesen beruhet darauf, daß sie sich selbst nicht kennet; wie sie aber nicht willkürlich erworben wird, so kann sie

auch nicht durch Willkür verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnsinn, von strafenden Göttern verhängt, Bewußtsein und Besinnung raubt, steht sie noch als schützender Dämon bei der leidenden Gestalt, und macht, daß sie nichts ungeschicktes, nichts der Menschheit widerstrebendes vollbringe, sondern, wenn sie fällt, wenigstens als ein reines und unbeflecktes Opfer falle. Noch nicht die Seele selbst, aber die Ahndung derselben, bringt sie schon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem sie Schmerz, Erstarrung, ja den Tod selbst in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre diese in der äußersten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieser Lage zukommen? Sie rettet sich vom Schmerz, und tritt siegreich, nicht besiegt, hervor, indem sie ihr Band mit dem sinnlichen Dasein aufgiebt. Der Naturgeist mag für dessen Erhaltung seine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in diesen Kampf; aber ihre Gegenwart besänftigt selbst die Stürme des schmerzhaft ringenden Lebens. Jede äußere Gewalt kann auch nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflösen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe selbst aufgebend, zeigt sie vielmehr diese allein im Schmerz, als die das sinnliche Dasein überdauernde Empfindung, und erhebt sich so über den Trümmern des äußeren Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Dieses ist der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der Liebe im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunst, wodurch auch das Schreckliche gemäßigt wird, sind hier in Wirkung gesetzt. Mächtigkeit der Formen, sinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenstandes selbst lindert den Ausdruck dadurch, daß der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn selbst wieder aufhebt, und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich schien, durch die eintretende Erstarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret sich diese? Wir sehen auf dem Antlitz der Mutter nicht den Schmerz allein über die schon hingestreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangst allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngsten in ihren Schooß sich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grausamen Gottheiten, am wenigsten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir sehen jenes alles, aber nicht für sich, sondern durch Schmerz, Angst und Unwillen strahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieser bewähret sich die Mutter, als eine solche, die es nicht war, die es ist, die durch ein ewiges Band mit den Geliebten verknüpft bleibt.

XVI.

Aphorismen zur Naturphilosophie.

(Zusammengestellt aus den Jahrbüchern der Medicin, der Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, und den Zusätzen der zweiten Ausgabe der Ideen zur Naturphilosophie 1803.)

Die sich gegen die Idee der Einheit setzen, streiten für nichts andres, als für den Widerstreit selbst, an welchem ihr Dasein hängt. Sind alle falschen Systeme, sind die Ausartungen in der Kunst, die Verirrungen in der Religion nur eben so viele Folgen der Abstraction, so kann auch die Wiedergeburt aller Wissenschaften und aller Theile der Bildung nur von der Wiedererkennung des All und seiner ewigen Einheit beginnen.

Wir erkennen nichts, als was in der Erfahrung ist, sagt **Kant**. Ganz richtig, aber das in der Erfahrung allein

Seiende ist eben das Lebendige, Ewige oder Gott. — Gottes Dasein ist eine **empirische** Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wer dies gefaßt hat, und innig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie.

Wo das Geschöpf sich selbst verschwindet und durchsichtig wird dem Schöpfer, da ist Vernunft.

Die Vernunft ist kein **Vermögen**, kein Werkzeug und läßt sich nicht **brauchen**, überhaupt giebt es keine Vernunft, die **wir** hätten, sondern nur eine Vernunft, die **uns** hat. Die Vermögen aber zur Erkenntniß Gottes in **sich** aufsuchen und zählen oder wägen, ist die äußerste Grenze der Verwirrung und der innern Verfinstrung des Geistes.

Die Vernunft ist nicht eine Bejahung des Einen, die selbst **außer** dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Ist nichts außer Gott, so ist auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von **sich selbst** hat in der ewigen Selbstbejahung.

Das All ist lauter **Realität**, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle **Negation**. — Das Gott gleiche All ist nicht allein das **ausgesprochene** Wort Gottes, sondern selbst das **sprechende**, nicht das

erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.

Gleichwie der Blitz ausgeht von der finstern Nacht, und hervortritt durch eigne Kraft, also auch die unendliche Selbstbejahung von Gott. Gott ist die gleich ewige Nacht und der gleich ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung oder Bewegung, sondern als ein stetes ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle.

Jedes erscheinende Ding ist das verworrene Phänomen einer Unendlichkeit von Positionen, **sofern sie in bloßer Relation** sind, und in welcher eben daher die Einheit zwar wieder erscheint, aber nur vorübergehend und zeitlich.

Wo alle Qualitäten zusammentreffen, die Peripherie gleich wird dem Centro, da verschwindet alle **Potenz** und das Göttliche selbst tritt hervor, und leuchtet durch in der qualitäts- und dimensionslosen **Vernunft**, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes ist.

Alles, was ist, ist durch die Bekräftigung des ewigen Wortes und hat seine eigne Melodie in sich selbst und für sich; aber die Seele hört diese nur vermischt mit den andern, ohne Einheit; Gott aber vernimmt jede für sich, in ihrer besonderen Weise; denn er ist die Quelle, wovon sie ausgehen, und er vernimmt alle in vollkommner Zusammenstimmung und Einklang, wovon unsre Musik in der Erfindung der Harmonie eine schwache Nachahmung versucht hat.

Wie die Sonne frei im Firmamente steht, alles bindend und einigend in des klaren Lichtes Kraft, so steht das Gemüth der ewigen Natur in der Verkettung selbst als die Einheit und gleichsam als die göttliche Einbildungskraft derselben frei und unverbunden als der Quellpunkt alles empfindlichen Daseins. Welcher auch in der sichtbaren Natur als das Herz schlägt, und, alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leibe, jede Regung verursacht, und die Innigkeit aller Erzeugnisse.

Wie ein volles Gemüth, das überfließt in Aeußerung, doch dabei dasselbe bleibt, und seine Gedanken immer auflösend in sich selbst als deren Ewigkeit, mit ihnen zusammen und Eins bleibt; so bleibt die Natur mit ihren Empfängnissen Eins, und ist jedem stets und unmittelbar gegenwärtig, indem sie zugleich in ihrer eignen Einfachheit und Ewigkeit besteht.

Alle Wirklichkeit beruht auf der untheilbaren Einheit dieser drei in einem jeden Dinge: der **schaffenden** Natur, der Substanz insofern sie **unendlich**, und derselben, sofern sie nach ewiger Nothwendigkeit auch **dieses** Einzelne ist.

Wir können diese Einheit ausdrücken als ein zweifaches **Band**, das in dem **absoluten** Band eingeschlossen liegt: das erste, wodurch das Ewige sich in der Allheit der Dinge, das andre, wodurch es diese Allheit in sich, als zu ihm gehörig setzt; beide sind aber in dem Ewigen eins, oder vielmehr das Ewige selbst ist nur ein Band und dieselbe Substanz in beiden. — Das vollkommen Reale, d. h. dasjenige, in welchem die ganze *Idea* oder *natura naturans* gegenwärtig lebt, ist daher nothwendig ein in der Einheit dreifaches und in der Dreifachheit einiges und untheilbares. Denn es ist der Ausdruck eines dreifachen Bandes, das als solches doch nur eines ist, die ausgesprochne Fülle des A = A.

Substanz ist Selbstbejahung und Selbstoffenbarung. Darum ist der Charakter des blos **Bejahtseins** der Charakter der reinen Substanzlosigkeit, — der **Raum**, die Form der Dinge in der Abstraction von der Substanz.

Das **Bejahende**, in der Abstraction vom Bejahten, oder im Gegensatz mit ihm angesehn, ist das Princip der **Zeit**.

Das Zeitliche verhält sich zu dem Ewigen nicht anders, denn wie sich das **Bejahte** zur **Bejahung** verhält. Wie nun die Bejahung ohne das Bejahte nicht sein kann, und beide nicht auf eine vorübergehende oder zufällige, sondern auf eine ewige und nothwendige Weise zumal sind, so ist das Zeitliche mit dem Ewigen auf eine ewige Weise zumal und selbst ewig.

Das ewige und zeitliche Leben jedes Dings ist nur ein und dasselbe Leben, und es giebt kein numerisch **andres** Leben außer dem zeitlichen. Sondern dasselbe, das der Position nach das ewige ist, ist im Bejahten das zeitliche und umgekehrt.

Der Begriff der **Dauer** ist von dem der Ewigkeit toto genere verschieden, und die Dinge sind ewig unangesehn der Dauer. Ihr Leben ist kurz, aber die Ewigkeit ist noch viel kürzer, denn sie ist im Augenblick die ganze, wie die Substanz auch im Punkte die ganze, und unendlich ist.

Willst du die Richtigkeit des Raumes begreifen, und wie in dem Wesen der Dinge kein Außereinander, sondern lauter

Innigkeit und Gegenwärtigkeit ist, so setze dich an die Stelle der Substanz in der Schwere.

Den Grund der Schwere in eine Kraft oder Eigenschaft des Körpers und der Masse setzen, heißt den Gott leugnen, der in der Schwere ist, und die Materie vom ersten Grund aus entgöttern.

Die Schwere ist der lebendige Schlag, oder die Position in ihrer Identität angesehn, aber unmittelbar aus ihr bricht hervor — oder vielmehr mit ihr zumal — ist: Gegensatz, Polarität und das ganze Spiel des einzelnen Lebens, zu dem sie als der unsichtbare Grund und ewige Träger sich verhält.

Alles, das durch die göttliche Einheit der Dinge vermittelt ist, ist der abstracten Betrachtungsart eine Wirkung in die Distanz. Die Schwere ist die stille Feier der Natur, damit sie die Einheit in der Unendlichkeit, d. h. ihre Vollendung feiert.

Das Einzelne ist, in wiefern der unendliche Begriff des Ganzen in ihm bejaht ist; aber es ist eben darum nichts als das Einzelne, sondern nur sofern es dem Ganzen dient. Sein Leben ist daher weder absolut ein Sein, noch absolut ein Nichtsein, sondern ein Schweben zwischen beiden,

ein beständiges Vergehn, und hinwiederum im Vergehn allein hat es Sein.

Die Schwere ist nur das eine Band der Dinge, oder richtiger zu reden, sie ist das Band nur von der *einen Seite* betrachtet, nämlich insofern es die Verknüpfung des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen ist, nicht aber insofern es hinwiederum das Einzelne in den unendlichen Begriff aufgenommen, und *als selbst* ewig setzt.

Die Substanz in der Schwere bejaht sich selbst als die Einheit in der Allheit der Dinge; aber eben so ewig bejaht sie auch dieses ihr Bejahen wieder, indem sie die Allheit der Dinge in die Einheit ihres Wesens aufnimmt.

Die Schwere kann daher relativ auf das *Licht* als die andre Seite des Bandes, als Affirmation der *ersten* Potenz, das Licht als Bejahung der *zweiten* Potenz betrachtet werden.

Das Wesen in der Schwere ist das Princip des *Nicht*-für-sich-seins der Dinge, der unterirdische Gott, der stygische Jupiter. Das Lichtwesen dagegen ist das Princip des *eignen*

Lebens der Dinge; denn indem sie außer dem **Sein** auch noch die **Bejahung** ihres Seins in sich selbst haben, oder indem die Allheit der Dinge in die Einheit des Begriffs oder der Seele der Dinge gesetzt ist, werden sie selbst Universa für sich, und der Substanz gleich.

Das Wesen des Lichtes setzt alles Zeitliche als **Ewigkeit**, wie das Wesen in der Schwere alles Räumliche als **Einheit** setzt.

Im Reiche der Schwere **selbst** ist der Abdruck der Schwere das gesammte **Feste** oder Starre, in welchem der Raum von der Zeit beherrscht ist. Das Lichtwesen dagegen macht, daß das Ganze auch in dem Einzeln sei.

Im Reiche der Schwere **selbst** ist daher der Abdruck des Lichtwesens, als des andern Bandes, die **Luft**. Hier nämlich zeigt sich im Einzeln das Ganze entfaltet, da jeder Theil absolut von der Natur des Ganzen ist, während das Dasein des Starren eben darauf beruht, daß die Theile relativ von einander verschieden sich polarisch entgegengesetzt seien.

Die **absolute** Copula der Schwere und des Lichtwesens aber ist die eigentlich productive und schaffende Natur selbst, zu der sich jene als die bloßen, wenn gleich wesentlichen **Attribute** verhalten. Im Reiche der Schwere ist als Abdruck

dieses dritten Bandes, der eigentlichen **Identität**, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinsten dargestellt ist, das **Wasser**, das vornehmste der Dinge, von dem alle Productivität ausgeht, und in das sie zurückläuft.

Aber auch jeder Theil der Materie ist wieder ein Abdruck dieses dreigestalteten Ganzen, und stellt in den drei Dimensionen nur die auseinandergelegte dreifache Copula dar. — Die Betrachtung jener Formen in der Vereinzelung führt uns zu einer Vorstellung von der unorganischen oder unbelebten Natur. Aber sie sind in der That und in der wirklichen Natur nicht vereinzelt, sondern wie sie dem Allgemeinen nach eins sind durch die Schwere, eben so ihrer Besonderheit nach durch das Lichtwesen oder innre Centrum der Natur, welches, selbst das All in Einem, sie, als Glieder eines organischen Leibes zur Totalität ihrer Differenzen entfaltet, zugleich in die Einheit und Ewigkeit seiner Selbstanschauung aufnimmt.

Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfassen sucht: so ist der Ausdruck dieses Strebens **Magnetismus**.

Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen ist, ist das allgemeine Band der **Electricität**.

Das zeitliche Band (im Magnetismus) bewirkt abermals Identität, Einheit in der Vielheit, das ewige (in der Electricität) manifestirt die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit; wo aber beide sich ausgleichen, und aus beiden Banden ein drittes wird, tritt die Productivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur abermals hervor, in den **chemischen** Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erst jeder Theil der Materie, sein eignes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt, und ein höhres organisches Dasein gewinnt.

So wie alle Form des dynamischen Processes einzig dadurch bestimmt ist, daß Allgemeines, Besondres, und das, worin beide Eins sind, als verschieden und außereinander gesetzt sind, so kann dieses auch entweder unter der Form des **Magnetismus** geschehn, wo die drei Factoren als drei Punkte in ein und derselben Linie liegen, oder unter der Form der **Electricität**, wo die zwei Körper die entgegengesetzten Factoren, der Berührungspunkt beider die Indifferenz bezeichnet, oder endlich unter der des **chemischen** Processes, wo jeder derselben durch ein besondres Product ausgedrückt ist.

Da also jene Triplicität des Allgemeinen, Besondren und der Indifferenz beider in der **Identität** ausgedrückt, Magnetismus in der **Differenz**, Electricität in der **Totalität** chemischer Proceß ist, so sind diese drei Formen nur eine Form,

und der chemische Proceß selbst eine bloße Verschiebung der drei Punkte des Magnetismus in das Dreieck des chemischen Processes.

Es kann daher nicht befremden, in der vollkommneren Form des chemischen Processes die Totalität aller Formen des Dynamischen anzutreffen, so daß es möglich ist, den sogenannten **Galvanismus** in der Voltaischen Säule ganz als Magnetismus, ganz als Electricität, und ganz als chemischen Proceß aufzufassen. Dies hängt blos davon ab, welchen Moment des Ganzen man fixiren will. — Es ist durch das Ganze dasselbe gesetzt, nämlich die Indifferenz, die als dieselbe nach zwei Seiten polarisirt ist. Was von dem Ganzen gilt, gilt wieder von jedem Theile, so daß jedes Glied für sich positiv, negativ und indifferent ist. Das Ganze ist ins Unendliche theilbar und Alles innerhalb desselben blos relativ bestimmbar, so daß dasselbe Glied, welches in der Einen Beziehung indifferent, in der andern positiv oder negativ, oder dasselbe, welches in gewisser Beziehung negativ ist, in der andern positiv gedacht werden kann und umgekehrt.

Der Lebensquell der allgemeinen oder großen Natur ist die Copula zwischen der Schwere und dem Lichtwesen, nur daß dieser Quell, von dem Alles ausfließt, in der allge-

meinen Natur verborgen, nicht **selbst** wieder sichtbar ist. — Wo auch diese höhere Copula sich selbst bejaht im Einzelnen, da ist Mikrokosmus, **Organismus**, vollendete Darstellung des allgemeinen Lebens der Substanz in einem besondern Leben.

Diese höhere Einheit ist es, welche die Totalität der Schwere und die Identität des Lichtwesens, gleicherweise im Verbundnen entfaltend, beide als die Attribute von sich selbst setzt.

Das Lichtwesen sucht in dem Verbundnen das Wesentliche, nämlich das Band, im gleichen Verhältniß, als es dieses entfaltet, kann es selbst als das All in Einem eintreten und so die Welt im Kleinen vollendet darstellen.

In demselben Verhältniß, in welchem das Band aufgeschlossen wird, fängt das Verbundne an, unwesentlich zu werden, und wird einem immer größeren Wechsel unterworfen. Das **Verbundne, als solches,** (die bloße Materie) soll nichts für sich sein, sie ist nur etwas als Ausdruck des **Bandes**, daher diese beständig wechselt, indeß das **Organ**, d. h. eben das Band, die lebendige Copula, die Idee selbst, wie durch göttliche Bekräftigung, besteht und immer dasselbe bleibt. — Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundnen, **als** des Verbundneh und die Entwicklung oder Verwirklichung

des Bandes, gelangt daher die Idea erst zu der vollendeten Geburt.

Noch einmal hypostasirt sich hier die dreifache Copula und bildet sich jede in einer eigenthümlichen Welt aus.

Das dunkle Band der Schwere ist in den Verzweigungen des **Pflanzenreichs** gelöst, und dem Lichte aufgeschlossen. — Daher der Pflanze unendliche Liebe zum Lichte, indem in ihr vorerst nur das Band der Schwere sich lichtet.

Die Knospe des Lichtwesens bricht in dem **Thierreich** auf.

Die absolute Copula, jener beider Einheit und Mittelpunkt, kann sich selbst nur in Einem finden, und sich nur von diesem Punkte aus in wiederholter Entfaltung aufs Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine ist der **Mensch**, in welchem das Band das Verbundne vollends durchbricht, und in seine ewige Freiheit heimkehrt.

Beruht indeß der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbstbejahung der absoluten Copula, so muß auch in jeder einzelnen Sphäre desselben der Gegensatz und die Einheit der beiden Principien dargestellt sein. Die wahre Einheit der beiden Principien ist aber die, bei welcher zugleich ihre Wesentlichkeit besteht. Wäre jedes von beiden

nur durch ein **Theilganzes**, nicht durch ein **Selbstganzes** dargestellt, so wäre damit die Selbstständigkeit eines jeden aufgehoben und jenes höchste Verhältniß einer göttlichen Identität ausgelöscht, deren Unterschied von einer blos endlichen darin besteht, daß in ihr nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung **bedürfen**, sondern solche, deren jedes **für sich** sein **könnte**, und doch nicht ist ohne das andre.

Dieses Verhältniß ist einzig in dem Gegensatze und der Einheit der **Geschlechter** dargestellt.

Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen sich in der Pflanzenwelt gestaltet, ist im Einzelnen durch das **weibliche**, das Lichtwesen durch das **männliche** Geschlecht personificirt.

Das göttliche Band, welches die beiden Principien vermittelt und das ewig schaffende ist, wirkt im Thier- und Pflanzenreich ohne sich zu erkennen, (denn die Liebe erkennt sich selbst nur in Einem) mit blinder Gewalt das große Werk der Propagation. Das Verbundne wird hier gleich dem Band schaffend, zeugend, bejahend sich selbst.

Wie nun das dreifache Band der Dinge in dem Ewigen als Eins liegt, und durch seine Einheit das Ganze hervorbringt, so gebiert jenes, da es durch die Menschennatur nur als im **Vergänglichen** sich selbst erkennt, als den vollkommnen und unvergänglichen Abdruck von sich selbst endlich den **Weltbau**, und die göttlichen, alles aufnehmenden Gestirne.

Die Form der Objectivirung des Unendlichen im Endlichen, rein als solche in der Unterscheidbarkeit aufgenommen, als Erscheinungsform des **Ansich** oder **Wesens** ist die **Leiblichkeit** oder **Körperlichkeit** überhaupt. In wiefern also die in jener Objectivirung der Endlichkeit eingebildeten Ideen erscheinen, insofern sind sie nothwendig körperlich, in wiefern aber in dieser relativen Identität als Form gleichwohl das Ganze sich abbildet, so daß sie auch in der Erscheinung noch Ideen sind, sind sie Körper, die zugleich Welten sind, d. h. **Weltkörper**. Das System der Weltkörper ist demnach nichts andres, als das sichtbare, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich.

Wir nennen Thier nur das **relative** Thier, für welches der Stoff seines Bestehens in der unorganischen Materie liegt, der Weltkörper aber ist das **absolute** Thier, das alles, dessen es bedarf, also auch das, was für das relative Thier noch als unorganischer Stoff außer ihm ist, in sich selbst hat.

Das Verhältniß der Ideen zu einander ist, daß sie in einander sind und doch jede für sich absolut ist, daß sie also abhängig und unabhängig zugleich sind. Unter den Weltkörpern wird demnach eine Unterordnung stattfinden, wie unter den Ideen selbst, nämlich eine solche, welche ihre Absolutheit in sich nicht aufhebt.

Das Sein und Leben aller Weltkörper, welches in der Erscheinung dem der Ideen gleicht, ruht in der gedoppelten Einheit aller Ideen, der, wodurch sie **in sich selbst**, und der, wodurch sie **im Absoluten** sind. Diese beiden Einheiten sind aber wieder eine und dieselbe Einheit. Die erste ist die, in welcher das Unendliche sich in ihrer Besonderheit **expandirt**, die andre die, in welcher ihre Besonderheit in die Absolutheit **zurückkehrt**, jene, wodurch sie in sich selbst, außer dem Centro, die andre, wodurch sie im Centro sind. — Raum und Zeit, beide im Weltkörper wechselseitig durch einander

in ihrer Unwesentlichkeit negirt und somit wesentlich gesetzt, sind im Umlauf vollkommen ausgeglichen.

Die Ordnung nun und Verkettung der Natur würde auch derjenige nicht anders aussprechen können, welcher nur mit reinem Sinn und heiterer Einbildungskraft sie betrachtet, ja, wollte er das Wesen dieser Welt in Worte fassen und aufrichtig aussprechen, er würde als bloßer Anschauer keinen andern Ausdruck desselben finden, als den wir gefunden haben. Die Bildungen der sogenannten unbelebten Natur werden ihn zwar, der Ferne wegen, in der sie uns die Substanz zeigen, die Kraft derselben nur als ein tief verschlossenes Feuer ahnen lassen; aber auch hier, in Metallen, Steinen, ist in der ungemeßnen Macht, von der alles Dasein ein Ausdruck ist, der gewaltige Trieb zur Bestimmtheit, ja zur Individualität des Daseins unverkennbar. Wie aus einer unabsehlichen Tiefe emporgehoben erscheint ihm die Substanz schon in Pflanzen und Gewächsen; (in jeder Blume, die ihre Blätter auseinander breitet, scheint sich ein Princip nicht blos eines Dinges, sondern vieler Dinge zu fassen) bis in thierischen Organismen hypostasirt das erst grundlose Wesen dem Betrachter immer näher und näher tritt, und ihn aus offnen bedeutungsvollen Augen anblickt. Immer scheint es zwar noch ein Geheimniß zurückbehalten zu wollen, und nur einzelne Seiten von sich selbst zu offen-

baren. Aber wird nicht auch ihn, den bloßen Betrachter der Werke, eben diese göttliche Verwirrung und unfaßliche Fülle von Bildungen, nachdem er alle Hoffnung aufgegeben, sie mit dem Verstande zu begreifen, zuletzt in den heiligen Sabbath der Natur einführen, in die **Vernunft**, wo sie ruhend über ihren vergänglichen Werken, sich selbst als sich selbst erkennt und deutet. Denn in dem Maaß, als wir selbst in uns verstummen, redet sie in uns.

XVII.

Ueber Theismus und Naturalismus.

(Aus der Schrift gegen Jacobi 1812.)

„Wenn das Dasein eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, sagt Jacobi, so müßte Gott selbst sich aus Etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, daß also **vor** und **über** ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Princip evolviren lassen. Denn die bloße Deduction nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führt zu keinem wahrhaften Beweise seines Daseins."

Vor einem andern und **über** ihm sein sind für Jacobi gleichbedeutende Begriffe: er verbindet beide Präpositionen ruhig mit einem **und**.

Dieser Satz läßt sich aber ins gerad' Entgegengesetzte umwenden, nämlich:

„Das Dasein eines lebendigen Gottes ist eben darum erweislich, weil dieses lebendige Dasein aus einem nothwendigen Grunde, dessen wir uns nothwendig bewußt werden, und der insofern vor und unter dem lebendigen Dasein ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist."

Ensetzlich! ruft unser philosophischer Gottesgelehrter aus. Da hören wir also, das lebendige Dasein Gottes, oder Gott selbst als ein lebendiger, setze einen Grund voraus, aus dem er sich erst entwickelt — daß er gleichsam nur Effect, nur eine Seele des Alls ist. — Nur ruhig, und die Sache wird sich erklären! Setze der Gottesgelehrte nur, daß dieser Grund wieder Gott selber, aber nicht als bewußter, intelligenter ist, und dieses Erschreckliche wenigstens wird verschwinden. Gott muß Etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sei absolut.

Freilich mit den Begriffen eines schalen Theismus, der in Gott keine Unterscheidung zuläßt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin Einfaches — rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben noch Fühlbares beschreibt, mit diesen Begriffen verträgt sich jene Vorstellung nicht. Mit diesen soll sie sich aber auch nicht vertragen. —

Um für den aufmerksamen, wohlgesinnten Leser deutlicher zu werden, stehe hier noch dieß. Das Tiefste, Verborgenste in Gott ist doch wohl das, was die Philosophen die Aseität

nennen. Diese ist das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand? Wie sollte sie, da alle tieferen Denker darin einstimmig sind, daß sie für sich (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinozischen Substanz? Oder ist diese Aseität schon Bewußtheit, also der bewußte Gott? Kann sich etwa Herr Jacobi eine Aseität mit Bewußtsein denken? — Wie wenig hat er in diese heilige Tiefe geblickt!

„Es kann nur zwei Hauptklassen geben von Philosophen, sagt Jacobi, solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren hervorgehen, allmälig sich entwickeln lassen, und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sei zuerst, und aus ihm beginne Alles, es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, sondern es gehe voraus, und es sei der Anbeginn von Allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer — Gott.“

Auch bei diesem Hauptsatz, von dem ich gestehe, daß er, wahr befunden, allen wissenschaftlichen Theismus unmöglich machen würde, hat der Lehrer unserer Zeit vieles ausgelassen, das zur näheren Bestimmung gehört, und das ein Philosoph von Profession, der dieses Metier schon fast von Kindesbeinen an geübt, nicht übersehen sollte.

Es wird dies am einleuchtendsten werden, wenn ich den Satz mit seinen nothwendigen Ergänzungen wiedergebe, wobei ich, was Herrn Jacobi gehört, wie billig, mit ausgezeichneter,

was aber mir, einzelne Worte ausgenommen, mit gewöhnlicher Schrift drucken lasse.

„Einige behaupten, **es gebe nur zwei Hauptklassen von Philosophen. Die erste**, sagen sie, **läßt das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren sich entwickeln und erheben.**“

„Hier sollten sie aber gleich zwei Unterabtheilungen machen. Nämlich es könnte erstens solche geben, die das Vollkommnere aus einem **von ihm unabhängigen und verschiedenen** Unvollkommnen entspringen ließen. Dergleichen Philosophen aber, die sich in der Ungereimtheit so weit verloren, sind nirgends anzutreffen. Wohl aber giebt es solche, und deren sind nicht wenige noch unbedeutende, die das Vollkommnere **aus seinem eignen Unvollkommneren** sich erheben lassen. Darinn nun liegt nichts Widersinniges. Denn so sehen wir täglich, daß aus einem Unwissenden durch Bildung und Entwicklung ein Wissender werde; der Mann sich aus sich selber als Jüngling, der Jüngling sich aus sich selber als Knabe, und dieser wieder aus sich selber als Kind, welches doch lauter unvollkommnere Zustände sind, emporarbeite. Nicht zu erwähnen, daß die Natur selber, wie diejenigen wissen, denen die nöthigen Kenntnisse nicht abgehen, sich von geringern und verworreneren Geschöpfen allmälig zu vollkommneren und gebildetern erhoben hat. —

„**Die andere Hauptklasse aber**, behaupten nun wieder jene zuerst Redenden, unterscheide sich dadurch, daß sie **lehre, das Vollkommenste sei zuerst**, wobei sie jedoch den Fehler begeht, nicht zu sagen, ob es actu oder potentia **der That** oder

dem **bloßen Vermögen** nach zuerst sei; denn das Letzte behaupten auch die Andern, denen sie doch widersprechen wollen. **Nothwendig** muß nämlich das Allervollkommenste — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat — **vor allen Dingen** sein; die Frage ist aber, ob es **als** das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist aus vielen Gründen, aber schon aus dem ganz einfältigen, weil es, im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widersprochen, daß **dasjenige, welches** zuerst war, **eben das ist, welches** das Allervollkommenste ist. — Wie, wenn jemand — um nur ein ohngefähres Gleichniß zu geben, der sagt, daß Newton der vollkommenste Geometer ist, damit nicht behauptet haben will, daß er es schon als Kind gewesen, und doch auch nicht leugnet, daß **der Newton, welcher** das Kind war, eben **der Newton** ist, welcher der vollkommenste Geometer ist.

„**Diese andere Hauptklasse behauptet** dann ferner, der ersten, wie sie meint, entgegen: **es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge**, welches doch die der ersten ebenso wenig meinen, wenn unter der Natur der Dinge eine in Bezug auf Gott **äußere** Natur verstanden wird. Sie behaupten nur, es gehe nothwendig voraus die Natur **des Wesens selber**, welches sich durch die Schöpfung ausbreitet,

und diese Natur könne mit dem Wesen selbst nicht von einerlei Art, sondern müsse in Ansehung der **Eigenschaften** von ihm verschieden sein. Wie wenn man z. B. sagte, des eigentlichen Wesens Art bestehe in Liebe und Güte, so könne die von dem Wesen unzertrennliche, ja von ihm gewissermaßen vorausgesetzte **Natur** des Wesens nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre; in ihr müsse also ein Mangel, wenigstens selbstbewußter Weisheit und Güte, oder sie müsse blos Stärke sein. Daß aber Etwas in Gott sei, das **blos** Kraft und Stärke sei, könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß er **allein** dieses und sonst nichts anderes sei. Vielmehr das Gegentheil müßte befremden. Denn wie sollte eine **Furcht** Gottes sein, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann, wie sollte er doch selbst, mitsammt seiner Weisheit und Güte bestehen ohne Stärke, da Stärke eben das Bestehen und hinwiederum alles Bestehen Stärke ist. Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterlosen Menschen täglich gewahr werden. Und eben so gut, ja besser läßt sich der alte Spruch umkehren, daß **ohne** Stärke auch die höchste Güte nie zur Majestät erhöht würde. Nicht umsonst auch, setzen sie hinzu, reden heilige Bücher so viel von Gottes Kraft und von der Stärke seiner Macht.

„Wenn aber einmal eine Stärke, also **etwas, das blos Natur** ist, in dem höchsten Wesen zugegeben werden müsse,

so frage sich dann erst, was dem andern **vorausgegangen** sei, ob sie glauben, daß Güte und Weisheit zuerst gewesen, und dann die Stärke drüber gekommen sei, oder ob sie glauben, daß umgekehrt die Stärke zuerst gewesen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn sie das letzte bei weitem glaublicher finden müssen, wie sie denn müssen (es wäre denn, daß sie gar zu unfähig wären, um sich überhaupt zu solchen Gedanken zu erheben), so werden sie auch wohl zugeben müssen, es sei das von Anbeginn, d. h. zu allererst Gewesene — zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas bloß äußerliches und hieher noch gar nicht gehöriges wäre, wohl aber — **die Natur des Wesens selber** gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt habe. — Aber auf dergleichen Bestimmungen gerathen jene überhaupt nicht, welche in der Philosophie Zeitlebens Pinsel geblieben, und gar nie an die rechten Begriffe gekommen sind, so sehr sie danach geschnappt haben.

„So stellen eben diese jenen ersten auch beständig entgegen: **es müsse der Anbeginn von allem ein sittliches Principium gewesen sein**, unterlassen aber zu bestimmen, ob ein actu oder bloß potentia sittliches, wodurch sie gewinnen, daß die, die klüger sind denn sie, dastehen, als wenn sie ein schlechthin blindes Wesen, gleichsam einen Stein oder Klotz zum Anfang machten. Denn es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu sein, und um sich als ein solches zu unterscheiden (worin eben der actus der Persönlichkeit besteht), einen **Anfang seiner selbst** in sich selbst haben,

der nicht **sittlich** * ist. Aber der Anfang seiner selbst, den ein sittliches Wesen in sich hat, ist doch schon potentia oder implicite sittlich, und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit.

„Soviel aber das betrifft, was jene sogenannte andere Hauptklasse von Philosophen ferner sagt: es gehe **als Anbeginn** — (auch der Intelligenz selber?) **voraus eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz**; so haben wir schon durch die in ihre Worte eingeschaltete Frage geantwortet. Da sie also auf dem Tiefsten zu sein glaubten, sind sie kaum unter die Oberfläche gedrungen. Fragen sie sich nur selber, wenn sie soviel verstehen, ob eine Intelligenz so blank und bloß **auf sich selber**, als **Intelligenz** beruhen — als bloße Intelligenz **sein** könne, da doch das **Denken** der gerade Gegensatz des **Seins**, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent sein, indem sonst keine Unterscheidung wäre, es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent sein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein **Mittleres** sein, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinctartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung.

* Wohl zu unterscheiden von unsittlich.

„Jene andern also (von der zweiten Hauptklasse), welche zu sehr Idioten sind, um dergleichen einzusehen, werden ganz entrüstet, wenn sie merken, daß die Wissenden ein nicht-intelligentes Princip und zwar als das Unterste und Tiefste der Intelligenz annehmen, und voll Verdruß, daß sie mit ihrem aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen, und nicht ein Wort vorbringen können, wenn gefragt wird, wie doch aus einer so ganz klaren und durchsichtigen Intelligenz ein so sonderbar verworrenes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) Ganzes, wie die Welt, habe entstehen können. — Voll Aergers hierüber fangen sie an, jene ersten als Gottesleugner zu schelten, und legen ihnen die Daumenschraube an, daß sie bekennen sollen: sie seien Atheisten und lügen es nur, wenn sie auch von Gott reden. —

„So also verhält es sich mit jenen **zwei Hauptklassen von Philosophen**, wo aber weit richtiger gesagt würde, daß die eine die Klasse der Philosophen sei, die andre aber das Geschlecht der erbärmlichen und unwissenden Sophisten."

In dieser Umschreibung des Jacobischen Satzes habe ich also für den tiefer denkenden Leser meinen — **Naturalismus** offen und wie mir scheint deutlich genug dargelegt. Zu **diesem** Atheismus bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme, dem werde ich stehen.

Unserm Gottesgelehrten ist dies nicht zuzumuthen. Könnte er solche Dinge nur ahnen, es hätten ihn längst näher liegende Fragen beunruhigen müssen, z. B. „wie es doch

komme, daß das Alte Testament vor dem Neuen hergegangen, da doch das Geistigste nach seiner Meinung überall das Erste ist, warum Gott sich weit früher in jenem als ein zorniger und eifriger Gott — mehr verborgen als geoffenbart, und überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht 2000 Jahren dem Menschengeschlecht ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden habe?"

„Es giebt nur zwei Systeme, sagt Jacobi, Naturalismus und Theismus; beide sind unverträglich und können auf keine Weise zusammen bestehen, oder sich ausgleichen."

Darinn eben — in dieser vermeinten Unversöhnlichkeit, die alle Halbköpfe leidenschaftlich behaupten müssen, weil nur damit ihre Halbheit bestehen kann — eben darinn liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus, und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus.

Der wahre Theismus kann nicht anders als selbst göttlich sein, und kann daher, wie schon bemerkt, nichts ausschließen, nichts unterdrücken. Das sind die traurigsten Gottesgelehrten, welche Gott vorschreiben wollen, auf welche Art er gleichsam allein Gott sein könne, nämlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in sich habe. Sie halten Gott gerade für eben so beschränkt, wie ihre eignen engherzigen Vorstellungen, und ihren armseligen Theismus vertheidigend, geben sie sich den Schein, für die Ehre Gottes zu streiten.

Der Naturalismus, wenn er auch in Ansehung der Dignität dem Theismus nicht gleichsteht, ist doch, was die

Realität betrifft, ihm völlig aequipollent, d. h. er hat ganz gleiche Ansprüche befriedigt zu werden. Ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschließt, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zu der Natur der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt, ganz unvollständig aber alle Erkenntniß der göttichen Natur, indem die bloße Wissenschaft, daß ein Wesen ist, ohne von seinen Wirkungen oder Verhältnissen etwas einzusehen, die mangelhafteste aller Erkenntnisse ist.

Der Naturalismus kann den Theismus nur insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja nach dem einfachen Grundsatz, daß überall, und in allem Wissen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeschritten werden soll, daß erst das Geringere begriffen sein muß, ehe man sich anmaßen kann, das Höhere zu begreifen, hat der Naturalismus noch frühere Ansprüche an das ächt philosophische System, als der Theismus.

Unser Lehrer sagt: es giebt nur diese zwei Systeme, er erkennt sie also wirklich als zwei, d. h. ein jedes als etwas — er gesteht ihnen die gleiche Unvertilglichkeit zu, und doch soll — der Naturalismus allein verstummen, und von einem höchst unvollständigen, seinem eignen Zweck nicht einmal genügenden — selbst nur so genannten — Theismus sich abweisen lassen. Gerade dadurch — durch einen solchen kraftlosen, und doch ausschließenden Theismus wird die lebendige, nie versiegende Quelle eines wissenschaftlichen Atheismus offen erhalten, der Achtung verdient und gewinnt, weil er

im Grunde nur für das Interesse der Wissenschaft streitet. Kein Zwang thut in die Länge gut.

Wer die gleiche Unvertilglichkeit beider Systeme sich klar genug vorstellt, der muß unmittelbar erkennen, daß sie auf irgend eine Weise versöhnt werden müssen, wenn dies gleich nicht durch ein **Einerleimachen**, wie es sich unser vermeinter Gottesgelehrter vorstellt, sondern nur durch eine Verknüpfung geschehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwischen Leib und Seele, allgemein aber zwischen Niederem und Höherem statt findet.

Indem ich übrigens eine solche lebendige Verknüpfung beider Systeme behaupte, so verstehe ich unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äußere Natur sich beziehendes System, sondern **das System, welches eine Natur in Gott** behauptet. — Daß ohne dieses auch kein System möglich sei, **welches Bewußtsein, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet**, habe ich bei dem vorigen Satze gezeigt — bewiesen also auch, daß Naturalismus (in dem eben bestimmten Sinn) die **Grundlage, das nothwendig Vorausgehende** des Theismus ist.

Hieraus erhellt, daß, wenn es das Interesse dieser beiden Systeme ist, in jenes lebendige Verhältniß zu treten, das Interesse auf der Seite des Theismus sogar noch größer ist, als auf der Seite des Naturalismus. Dieser kann wenigstens noch für sich anfangen, und insoweit bestehen, wenn er auch nicht für sich enden, nicht in das höhere sich verklären kann, nach dem er eben so innig, wie die Natur selbst, verlangt. Der Theismus dagegen kann ohne den Naturalismus auch

nicht einmal anfangen, er schwebt völlig im Leeren, wo denn kein Wunder ist, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen sind, welches uns Herr Jacobi unter dem Titel der Ahnung, der Sehnsucht, des Gefühls als die vollkommenste Art einer Sache gewiß zu werden aufreden will. Wie der Gott dieses Theismus im Leeren schwebt, so ist er auch innerlich leer, nichts Festes, Bestimmtes, keine **Natur** mit einem Wort — in dem Sinn wie von einem Menschen gesagt wird, er sei eine starke, eine tüchtige, eine gesunde Natur; unablösbar vom Sehnen und Fühlen des Individuums muß dieses Wesen, für welches schon der Begriff zu kräftig, zu objectiv ist, vor aller Lust der Wissenschaft bewahrt werden aus zarter Sorgfalt, es möchte von ihr verweht werden. Daher die Furcht vor Wissenschaft, das ausdrückliche Wort, Gott, sobald er gewußt würde, wäre nicht mehr Gott; die Angst vor jeder wirklichen Lebendigkeit Gottes, über die unser Gottesgelehrter, wenn sie ihm heute klar werden könnte, eben so erschrecken würde, wie er vor einem Gespenst erschräke; weil sich eine solche Lebendigkeit ohne physischen Grund gar nicht gedenken läßt.

Gerade jene Entgegensetzung, welche uns als letztes Vermächtniß der vorigen Zeit noch einmal angeboten wird, war der große Irrthum dieser ganzen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus ein **unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur**

zugleich gesetzt werden mußten. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die sein, wie, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seien? Der moderne Theismus, der von den geistigsten Begriffen anfangen zu können meinte, suchte vergeblich, von Gott zu der Natur zu gelangen. Es blieb ihm nichts übrig, als, entweder ihre Existenz zu leugnen, (welches im Idealismus versucht wurde), oder sie zu ignoriren, oder, was ebenso bequem ist und das nämliche sagen will, sich über sie, wie unser Gottesgelehrter, ins Nichtwissen zurückzuziehen. — Vom Theismus zum Naturalismus geht kein Weg; so viel ist klar. Es war Zeit, umgekehrt Naturalismus, d. i. die Lehre, daß eine Natur in Gott sei, zur Unterlage, zum Entwicklungsgrund (nicht etwa zum höheren) des Theismus zu machen.

Dieser nothwendige Gedanke ist zuerst in unserer Zeit durch die darum so genannte Naturphilosophie, die Alleinheitslehre, oder wie sie Herr Jacobi sonst nennen will, zur Ausführung gekommen.

Wie nun dies geschehen könne — diesen wissenschaftlichen Proceß versteht er nicht, wie er noch manches andre nicht versteht, und sollte eben deshalb sich auch nicht darum bekümmern, oder gar darüber jammern. — Das Gold göttlicher Erkenntniß wird nicht auf dem nassen Wege thatloser Thränen und müßigen Sehnens gefunden, nur im Feuer des Geistes wird es gewonnen.

Druck von Louis Humblot.